MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

10. Jahrgang 1959 Heft 3

Die Sehbedingung der Gerechtigkeit

Von Nikolaus Monzel, München

Nachdem die große französische Revolution der alten, nach Ständen gestuften Staats- und Gesellschaftsordnung in Europa den Todesstoß versetzt hatte, sind durch das Anwachsen demokratischer Ideen und Einrichtungen zahlreiche Unterschiede in den politischen Rechten, im gesellschaftlichen Ansehen und in den äußeren Lebensgewohnheiten der Bevölkerungsschichten und -gruppen eingeebnet worden. Aber gerade die darin wirksame soziale Dynamik hat bei vielen die Hoffnungen auf noch gerechtere Verhältnisse gesteigert. Leitidee solcher Gerechtigkeitserwartungen ist der Gedanke der Gleichheit. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zur seelischen Haltung früherer Zeiten, die große, zum Teil sehr lastende gesellschaftliche und politische Ungleichheiten als unantastbare Traditionen und als weise Fügungen der göttlichen Vorsehung ansahen und zu ertragen bereit waren. Es hat sich ein aggressives Gerechtigkeitspathos erhoben, für dessen Breitenwirkung die Geschichte kein Beispiel bietet. Liebe, Güte, Wohlwollen, Mitleid und verwandte Gesinnungen gelten als unwichtig oder ganz überflüssig, wenn nur die Gerechtigkeit im öffentlichen Zusammenleben der Menschen verwirklicht wird. Nur Gerechtigkeit! oder doch: Gerechtigkeit zuerst!, so lautet allenthalben die Parole.

Daraus spricht ein Gerechtigkeitsfanatismus, der blind ist; denn er verkennt die Notwendigkeit einer bestimmten seelischen Voraussetzung, die wirksam sein muß, wenn nicht das Streben nach gerechten Ordnungen in Staat und Gesellschaft sein Ziel verfehlen soll. Diese für eine fruchtbare Auswirkung des Strebens nach gestaltender, Ordnung schaffender Gerechtigkeit notwendige Voraussetzung ist die Nächstenliebe, die selber wiederum, wenn sie sich selber ganz verstehen will und ihre volle Kraft entfalten soll, in der Gottesliebe gründen muß.

Entschieden und mit Spott wenden sich gegen diese These die Vertreter des marxistischen oder »wissenschaftlichen« Sozialismus. Im Hinblick auf sie hat Werner Sombart behauptet: »Es ist ein besonders markantes Kennzeichen fast aller sozialistischen Denker der Neuzeit, daß sie ohne Liebe waren«[1]). Vor einem

[1]) Werner Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, 2 Bde, 1924, 1. Bd. 54.

so weitgehenden kategorischen Urteil über die moralische Qualität anderer Menschen muß uns jedoch der Gedanke an die Unerforschlichkeit des Menschenherzens bewahren. Im übrigen geht es am Eingang der Überlegungen, die wir hier anstellen, nicht um die sittliche Bewertung bestimmter Personen, sondern um die Frage, ob in der marxistischen Soziallehre, die ja trotz ihres naturwissenschaftlich-deterministischen Gewandes einen unverkennbaren ethisch-aktiven Einschlag hat, der Nächstenliebe eine wesentliche Aufgabe zugewiesen wird. Diese Frage muß verneint werden. Das im marxistischen Schrifttum vorwaltende Ethos ist getragen von einem radikalen Gerechtigkeitsfanatismus, dessen Beziehungslosigkeit zu jeder Ethik der Liebe aufs deutlichste von Karl Marx ausgesprochen wurde, als er den auf das Liebesgebot des Neuen Testamentes sich berufenden religiösen Sozialismus von Wilhelm Weitling kurzerhand als »Liebessabbelei« abtat[2]).

In der christlich- sozialethischen Literatur wird allgemein die Gerechtigkeit in irgendeinen Zusammenhang mit der Liebe gebracht. Man pflegt zu sagen: »Zuerst muß die Gerechtigkeit das Gerüst des sozialen Lebens durch gerechte Gesetze und Einrichtungen aufbauen; dann soll die Nächstenliebe die Lücken ausfüllen und das Ganze beseelen und belebend durchwärmen«. Diese Auffassung ist unzureichend. Auch sie verkennt das wesentliche Fundierungsverhältnis von Nächstenliebe und gerechter Sozialgestaltung. Die Aufgabe der Nächstenliebe beginnt nicht erst, wenn das Haus gebaut ist. Nach einem unaufhebbaren Sinngesetz ist die Nächstenliebe das unentbehrliche Fundament der gestaltenden Gerechtigkeit. Der gläubige Christ findet dieses Fundierungsgesetz positiv ausgesprochen in den Worten Jesu Christi: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüte. Das ist das erste und wichtigste Gebot. Ein zweites ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Auf diesen zwei Geboten ruht das ganze Gesetz und die Propheten« (Mt 22,37–40). Eigentlich sollte es nicht schwerfallen, die – wenigstens theoretische – Abweichung von diesem Herrenwort zu erkennen, wenn im christlich-sozialethischen Schrifttum unserer Zeit der Nächstenliebe nur sekundäre Funktionen wie Belebung, Durchwärmung und Ergänzung, aber keine grundlegende, konstruktive Aufgabe bei der gerechten Sozialgestaltung zugeschrieben wird.

Was das Wort Jesu Christi über den Zusammenhang aller sittlichen Gebote mit dem Hauptgebot der Liebe in der Form eines göttlichen Imperativs ausspricht, soll im folgenden für das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit in der Sozialgestaltung durch einige Erwägungen über die Gerechtigkeit und ihre Voraussetzungen möglichst einsichtig gemacht werden.

Hier sind allerdings zwei Einschränkungen zu machen. Wo es sich nur um die *Tauschgerechtigkeit* oder nur um die äußere Befolgung staatlicher Gesetze und Vorschriften, um die *Legalgerechtigkeit*, handelt, gilt die These von der sinn-notwendigen Fundierung der Gerechtigkeit durch die Liebe nicht. Gewiß gilt auch hier der Imperativ der christlichen Lebenslehre: »Alles, was ihr tut, sei in Liebe getan!« (1 Kor 16.14). Aber die Erfahrung lehrt uns, daß es in vielen Fällen auch ohne Nächsten- und Gottesliebe möglich ist, die Tauschgerechtigkeit zu wahren und die Legalgerechtigkeit als Werk zu erfüllen.

Schauen wir zunächst auf die Tauschgerechtigkeit. Da zeigt sich folgendes: Falls keiner der Beteiligten unter schwerem Druck wirtschaftlicher, politischer

[2]) Vgl. Ernst Barnikol, *Weitling*, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausg. von H. Gunkel u. L. Zscharnack, 2. Aufl. 1931, 5. Bd. 1818.

oder ähnlicher Art steht, genügt zum seelischen Fundament des gerechten Austausches von Gütern und Leistungen das Interesse am Eigennutzen und die Einsicht, daß man selber hergeben muß, was als gleichwertig gilt, wenn der andere das geben soll, was man von ihm erhalten möchte: Do ut des, und wir sind quitt! Die Tauschgerechtigkeit ist erfüllt. Dazu ist die Nächstenliebe keine unentbehrliche Voraussetzung. Anders jedoch, wenn einer der Beteiligten sich in schwerer Notlage befindet. Dann wird ein bloß vom Interesse am Eigennutzen geleiteter Partner den Notleidenden mit einer zu geringen, nichtäquivalenten Gegenleistung abfertigen. Soll in solcher, die Freiheit des Austausches allzusehr einschränkenden Lage die Tauschgerechtigkeit erfüllt werden, so müssen freilich andere Motive hinzukommen: etwa Furcht des Überlegenen vor Bestrafung der Ausbeutung oder ein Gerechtigkeitssinn, der tiefere Fundamente hat als die bloß auf Einsicht in die Verzahnung der beiderseitigen Interessen beruhende Bereitschaft zur Äquivalenz im Austausch. Sehen wir jedoch zunächst einmal von solchen Zwangslagen ab, so müssen wir einräumen: Auch ohne das Fundament der Nächstenliebe ist in vielen Fällen die Tauschgerechtigkeit als Werk voll erfüllbar.

Weisen wir noch kurz auf die zweite Einschränkung unserer These hin. Auch zur Legalgerechtigkeit, zur korrekten Befolgung der staatlichen Gesetze, ist erfahrungsgemäß das Motiv der Nächstenliebe nicht unbedingt notwendig. Es gibt andere Motive, die dazu ausreichen: die Furcht vor der gesetzlichen Strafe oder vor gesellschaftlicher Diskriminierung oder die Einsicht, daß häufige Gesetzesübertretungen auch die Eigeninteressen des Rechtsbrechers gefährden, die durch eine gut funktionierende Rechtsordnung geschützt werden.

Tauschgerechtigkeit und Legalgerechtigkeit nehmen wir also von unserer These aus. Die übrigen Arten der Gerechtigkeit jedoch sind nur voll zu verwirklichen auf dem Fundament der Nächstenliebe. Welche sind das?

Seit Aristoteles ist es in der Ethik üblich, drei Arten der Gerechtigkeit zu unterscheiden: Tauschgerechtigkeit, Legalgerechtigkeit und austeilende Gerechtigkeit – justitia commutativa, justitia legalis, justitia distributiva. Wenn mit dieser Aufzählung alle Grundarten möglicher gerechter Beziehungen zwischen Menschen erfaßt wären, bliebe, nachdem wir die beiden ersten Arten schon ausgeschaltet haben, nur noch die *austeilende Gerechtigkeit* für unsere These von der unentbehrlichen Fundierung der Gerechtigkeit durch die Nächstenliebe übrig. Nun ist aber seit einigen Jahrzehnten, zumal seit dem Erscheinen des päpstlichen Rundschreibens »Quadragesimo anno« im Jahre 1931, viel von der »*sozialen Gerechtigkeit*« die Rede. Was ist das? Ist das nur eine neue Bezeichnung für eine oder zwei Arten der Gerechtigkeit, die das traditionelle Einteilungsschema aufzählt, nämlich für die distributive Gerechtigkeit oder auch für die distributive und die legale Gerechtigkeit zugleich – oder aber ist mit der Bezeichnung »soziale Gerechtigkeit« eine von der traditionellen Ethik nicht oder kaum beachtete und darum in dem üblichen Einteilungsschema nicht eigens genannte Grundart der Gerechtigkeit gemeint? Wir übergehen hier die bloß terminologische Seite der Frage. Wir wenden uns der Sache selber zu und können feststellen, daß von der üblichen dreiteiligen Aufzählung ein wichtiges Stück der sozialen Wirklichkeit unserer Tage – und auch früherer Zeiten – nicht erfaßt wird: das spannungsreiche Feld der Beziehungen, die zwischen den verschiedenen Sozialgebilden sich abspielen, welche nicht Ausgliederungen des Staates sind, sondern als Gruppen, Kreise, Schichten, Klassen, Verbände und dergleichen im Rahmen des Staates oder über diesen Rahmen hinaus ein gewisses Eigenleben führen und eine eigene Dynamik gegen- und miteinander sowie in ihrem Verhältnis zum Staat entfalten. Es handelt

sich um das, was wir seit Hegel, Robert von Mohl und Heinrich von Stein als die »Gesellschaft« vom Staat zu unterscheiden pflegen. Die Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Gruppierungen, die insgesamt die *Gesellschaft* im umschriebenen Sinne ausmachen, wird von der aristotelischen Gerechtigkeitslehre zum großen Teil nicht erfaßt. Der entscheidende Grund dafür liegt wohl darin, daß der Staat, von dem Aristoteles spricht und den er als die societas perfecta preist, ein *totaler* Staat ist, in dem für ein wirklich eigenständiges Leben gesellschaftlicher Gruppierungen kein Platz ist.

Es ist möglich und in wechselndem Maße je nach Zeiten und Umständen notwendig, daß die Beziehungen zwischen Gruppen der Gesellschaft zum Teil staatlich geregelt werden; daß der Staat kraft seiner Autorität und Macht bestimmte Aufgaben, Ansprüche und Lasten auf bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen verteilt. Dabei kommt es also auf die justitia distributiva des Staates an. Befolgen die gesellschaftlichen Gruppierungen die entsprechenden Weisungen und Gesetze des Staates, so erfüllen sie die justitia legalis, und zwar nicht nur als eine Anzahl von Einzelmenschen, sondern hier eben als nichtstaatliche, gesellschaftliche Gruppen. Aber wer oder was ist das nun: der Staat? Mit Recht wird er heute aufgefaßt als eine Befehls- und Verwaltungsorganisation, die aus dem Kräftespiel der gesellschaftlichen Gruppen entsteht und dadurch auch immer wieder verändert wird. Das Kräftespiel selber, ob es nun bis zu staatlichen Regelungen führt oder nur zu Übereinkünften nichtstaatlicher, gesellschaftlicher Art, ist das Feld, wo die soziale Gerechtigkeit walten soll. Hier haben wir ein Feld von Beziehungen, das die staatstotalitäre Gerechtigkeitslehre nicht sieht[3]).

Wir können nach diesen Klarstellungen über die Arten der Gerechtigkeit unsere These jetzt genauer umgrenzen. Sie gilt im strengen Sinne nicht von allen Arten der Gerechtigkeit, sondern muß so formuliert werden: Keine Obrigkeit kann in bezug auf einzelne Menschen oder auf Gruppen die *distributive* Gerechtigkeit, und keine Gesellschaftsgruppe kann in ihrem Verhältnis zu anderen Gruppen die *soziale* Gerechtigkeit auf die Dauer einigermaßen vollständig erfüllen, wenn die Menschen, die da gerecht handeln sollen und wollen, nicht von wirklicher Nächstenliebe beseelt sind. Fassen wir die distributive und die soziale Gerechtigkeit zusammen in dem Ausdruck »Ordnung schaffende Gerechtigkeit«, so gewinnen wir die kürzere Formulierung: *Ordnung schaffende Gerechtigkeit ist einigermaßen vollständig nur möglich auf dem Fundament der Nächstenliebe.*

Versuchen wir jetzt, uns diesen sinn-notwendigen Zusammenhang einsichtig zu machen. Es sind dabei zwei Grundfragen zu beantworten: Worin besteht Ordnung schaffende Gerechtigkeit? und: Wie ist sie erkennbar? Die Antwort auf die erste Frage gewinnen wir mittels einer Überlegung, die sich in drei Stufen vollzieht. Das mag recht umständlich erscheinen; aber es kommt dabei einiges zur Sprache, das für unser Thema im ganzen von Bedeutung ist.

Auf der *ersten Stufe* der Überlegung befassen wir uns mit einer Auffassung von der Gerechtigkeit, die zwar nur selten von kritisch Denkenden in der Theorie vertreten, aber gar nicht so selten von mächtigen Männern in Staat und Gesellschaft proklamiert und angestrebt wird. Diese Auffassung besagt: Gerecht sein

[3]) Vgl. Werner Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, 1953, 23 ff (Handbuch der katholischen Sittenlehre, herausg. von F. Tillmann, 5. Bd). – Ferner die Zusammenfassung der Diskussion über den Begriff der sozialen Gerechtigkeit bei Joachim Giers, *Zum Begriff der justitia socialis*, in: Münchener Theologische Zschr. 7 (1956) 61 ff und neuerdings Johannes Meßner, *Das Naturrecht*, 1958, 383 f.

(hier immer gemeint im Sinne der Ordnung schaffenden, distributiven und sozialen Gerechtigkeit) heißt, jedem gleich viel geben. – Aber diese Auffassung ist falsch. Sie paßt auch auf Verhaltensweisen, die in sich ungerecht sind. Stellen wir uns z. B. folgende Lage vor: Eine kleine, aber mächtige Klasse von privaten Großunternehmern beutet die von ihnen wirtschaftlich abhängigen Menschen in verschiedenem Maße aus, die Lohnarbeiter mehr als nicht leicht ersetzbare Angestellte, die von ihnen abhängigen Kleinunternehmer mehr als die etwas weniger abhängigen Lieferfirmen mittlerer Größe. Da geschieht also, sofern es sich wirklich um Ausbeutung der abhängigen Arbeitskraft oder um unfairen, die echte Leistungskonkurrenz lähmenden Machteinsatz handelt, viel Ungerechtigkeit. Wenn nun an die Stelle der privatkapitalistischen Großunternehmer ein politischer Diktator mit wenigen Helfern tritt und alle Unterschiede der Ausbeutung hinwegfegt durch allgemeine Enteignung und Zwangsarbeit aller in einer umfassenden Staatswirtschaft unter gleichem Zwang und zu gleichen Löhnen, dann ist – bis auf den kleinen Rest, der in der unterschiedlichen Behandlung der Helfer des Diktators und dessen eigener Vorrangstellung besteht – jene Losung verwirklicht: Jedem gleich viel! Aber sie bedeutet dann: Den meisten wird *Unrecht* getan. Wladimir Solowjew sagt einmal unter Hinweis auf die orientalischen Despotien: »Die gleichmäßige Verteilung der Ungerechtigkeit macht diese noch nicht zur Gerechtigkeit. Der Begriff der Gleichheit an und für sich, abstrakt genommen, ist nur ein mathematischer, aber kein ethischer«[4]). Zur Ordnung schaffenden Gerechtigkeit gehört zum mindesten die Anerkennung der Menschenwürde, die jedem Menschen zukommt, und die Respektierung der Güter und Ansprüche, die, gemäß unserer in der Geschichte gewachsenen Einsicht, zur Menschenwürde gehören: Recht auf persönliches Eigentum, leibliche Unantastbarkeit des Nichtstraffälligen, Gewissensfreiheit u. a. m. Wir müssen also die Formulierung »Gerecht sein heißt, jedem gleich viel geben« durch eine andere ersetzen.

Das tun wir auf der *zweiten Stufe* unserer Überlegung. Wir wählen jetzt versuchsweise die Formulierung: Gerecht sein heißt, jedem gleich viel Güter, Ansprüche, Vorteile usw. zugestehen. – Diese Formulierung entspricht der marxistischen Gerechtigkeitsidee. So lehrten Marx und Engels: Volle Gerechtigkeit wird in der Gesellschaft erst erreicht sein, wenn alle gleiche Arbeit leisten und gleichen Lohn erhalten. Das wird in Zukunft einmal sinnvoll möglich sein, weil alle Funktionen in Produktiom und Verwaltung dank der fortschreitenden Technik und der organisierenden Kraft der über sich selbst hinausdrängenden kapitalistischen Wirtschaftsweise immer mehr vereinfacht werden, so daß schließlich trotz gewisser unaufhebbarer Verschiedenheiten der Individuen jeder, der über ein durchschnittliches Allgemeinwissen verfügt, jede Funktion erfüllen und jeden Posten übernehmen kann. Ein ständiger Wechsel der Tätigkeit ist dann möglich und auch erwünscht, damit die »knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit« verschwinde. Sind so im Grunde alle Arbeitsleistungen gleichwertig geworden, dann ist es auch gerecht, daß alle Löhne gleich werden[5]).

Bis in unsere Zeit teilen die Anhänger von Marx und Engels diese Erwartungen. Lenin schrieb im Jahre 1917, der erhoffte Zeitpunkt der allgemeinen Funk-

---

[4]) Wladimir Solowjew, *Die Rechtfertigung des Guten*, in: Ausgewählte Werke, deutsche Ausg. von H. Köhler, 2. Bd. 2. Aufl. 1922, 351.

[5]) Vgl. Werner Sombart, *a. a. O.* 266ff.

tionsvereinfachung sei ungefähr erreicht[6]). Jeder Nichtanalphabet könne demnächst jede Funktion übernehmen. Darum müsse man jetzt schon anfangen, die ganze Volkswirtschaft so zu organisieren, daß alle Tätigen den »gewöhnlichen Arbeiterlohn« beziehen. Zunächst unter der Zwangskontrolle des bewaffneten Proletariates, später aber, dank der kommunistischen Aufklärung und Erziehung »ohne alle Rechtsnormen« und jeden staatlichen Zwang, werde ein Zustand erreicht werden, den Lenin so beschreibt: »Die gesamte Gesellschaft wird ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein«.

Als man nun in Sowjetrußland daran ging, dieses Programm des beliebigen Austausches der Menschen in Produktion und Verwaltung und der gleichmäßigen Entlohnung mit dem »gewöhnlichen Arbeiterlohn« zu verwirklichen, hatte das ein rapides Sinken der wirtschaftlichen Produktion und ein schlimmes Durcheinander in der Verwaltung zur Folge. Darum forderte Lenin schon im April 1918 den Kampf gegen die Gleichmacherei. Abstufungen der Löhne und Gehälter nach Befähigung und Leistung seien vorerst noch unvermeidlich, weil die »Verhältnisse« sich nicht so schnell entwickelt hätten, wie man noch 1917 gehofft hatte. Aber das sei bloß eine »Unterbrechung der Offensive«; grundsätzlich werde das marxistische Ziel der gleichen Entlohnung aller nicht aufgegeben[7]).

Die »Unterbrechung der Offensive« im Kampf um eine egalitäre Wirtschaft und Gesellschaft in Sowjetrußland dauert bekanntlich bis heute an. Man muß sich dem Druck der Erfahrung fügen, daß die fortschreitende Technik der Produktion und Verwaltung sich im ganzen nicht vereinfacht und daß das Spezialistentum nicht überflüssig wird. Ist die Bedienung mancher Maschinen und Büroapparaturen auch einfacher geworden, so setzt doch gerade die Konstruktion, Reparatur und eingreifende Kontrolle solcher Einrichtungen sehr spezielle Kenntnisse und Fähigkeiten voraus, deren Erlernung und Einübung niemals jedermanns Sache sein wird. Nur eine »verblüffende Unkenntnis«[8]) der neuzeitlichen Technik und Arbeitswelt oder ein wirklichkeitsblinder, utopischer Zukunftsglaube kann das bestreiten.

Aus Erfahrung, die allerdings nur als eine vorläufige angesehen wird, weiß man in Sowjetrußland auch, daß die Gleichmacherei unpraktisch und *unproduktiv* ist. Es kommt aber darauf an, zu sehen, daß sie auch *ungerecht* ist, weil die Menschen in einem viel tieferen und volleren Sinne, als die Marxisten annehmen, ungleich sind und bleiben und weil diese Ungleichheiten auf jeder Stufe der Entwicklung der Produktions- und der Verwaltungstechnik sich auswirken werden. Es ist ungerecht, von Frauen nach Art und Maß die gleichen körperlichen und geistigen Arbeiten zu verlangen wie von Männern, von geistig Unselbständigen das gleiche Maß von Verantwortlichkeit wie von Menschen, die in stärkeren Graden dazu befähigt und darin bewährt sind, vom praktisch Veranlagten ebensoviel Geistesarbeit wie vom theoretisch Begabten usw. Und nie werden alle in der Wirtschaft Tätigen das gleiche Maß der Mühe des Erlernens und Einübens, der Anstrengung und der Verantwortlichkeit für größere Zusammenhänge aufbringen. Die Gleichheit vor der Maschine, dem Schreibtisch und dem Lohnschalter ist und bleibt eine ungerechte Forderung.

Aber wie ist es denn mit der Gleichheit vor dem *Gesetz*? Seit der französischen

---

[6]) Lenin, *Staat und Revolution*, 1917, deutsche Übers. in den Ausgewählten Werken, 2 Bde. 1947, vgl. bes. 2. Bd. 189–237.

[7]) Lenin, *Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht*, 1918, vgl. bes. in den Ausgewählten Werken, 2. Bd. 362–370.

[8]) Werner Sombart, *a. a. O.*

Revolution von 1789 ist dieser Grundsatz bekanntlich in die meisten modernen Staatsverfassungen aufgenommen worden. Sehen wir zu, welchen Sinn er hat und wo seine Grenzen liegen.

Der Satz: »Alle Menschen sind vor dem Gesetze gleich« läßt verschiedene Deutungen zu, die jedoch einander nicht ausschließen. Die erste Deutung bezieht sich auf die bestehenden Gesetze. Sie besagt: Die *bestehenden* Gesetze sind auf jeden, auf den sie zutreffen, ohne Ansehen der Person anzuwenden. Die Symbolfigur der Gerechtigkeit, die Justitia, hält mit verbundenen Augen die Waage in der Hand. Diese Deutung ist für uns selbstverständlich, aber sie besagt noch zu wenig. – Die zweite Deutung bezieht sich auf die *Abfassung* von Gesetzen und besagt: Die Gesetze sind so abzufassen, daß den allgemeinen, jedem Menschen zukommenden Menschenrechten kein Eintrag geschieht. Nimmt der Gesetzgeber darauf nicht genug Rücksicht, dann sind seine Gesetze ungerecht. Diese Deutung geht schon tiefer, aber auch sie besagt noch zu wenig. – Die dritte Deutung erst stellt den vollen Sinn des Satzes von der Rechtsgleichheit heraus. Sie besagt: Gleiche Tatbestände sind gleichartig zu behandeln.

Jeder Tatbestand, der einer gesetzlichen Beurteilung unterworfen wird, besteht aus einem Komplex von Teiltatbeständen, von Bedingungen, Ursachen, Umständen und dergleichen. Manche dieser Teilbestände sind häufig anzutreffen. Diese Gleichheit oder Gleichartigkeit ist eine Voraussetzung dafür, daß überhaupt allgemeine Regelungen durch das Gesetz möglich sind. Zum Gesamttatbestand aber gehört in jedem Einzelfall nicht nur das Vorkommen öfter möglicher Umstände und nicht nur die Tatsache, daß es sich um Menschen mit gleichen allgemeinen Menschenrechten handelt, sondern auch die Tatsache, daß die Menschen *ungleich* sind nach Geschlecht, Alter, körperlicher, geistiger, sittlicher Veranlagung, nach Weltanschauung, Stellung, Aufgaben, Verantwortung usw. Gerade deshalb fordert die Gerechtigkeit schon für die Gesetzbücher auch Sondernormen für bestimmte Gruppen je nach Beruf, Stellung, Alter und dergleichen. Gerade deshalb geben ferner fast alle modernen Gesetzbücher auch einen gewissen Spielraum dem freien Ermessen dessen, der als Richter oder in anderer Eigenschaft die Gesetze anwendet. Die in Person und Umständen liegenden Ungleichheiten sind so zahlreich und verschiedenartig, daß sie niemals von vornherein durch allgemeine Rechtsbestimmungen und auch nicht durch Sondernormen, die ja auch im Vergleich zur konkreten Wirklichkeit noch etwas Allgemeines sind, ganz erfaßt werden können. Daraus ergibt sich zweierlei. *Erstens:* Ein Gesetzgeber ist um so gerechter, je mehr er die Gesetze so gestaltet, daß in ihrem Rahmen und mit ihrer Hilfe nicht nur die Menschenwürde und die allgemeinen Menschenrechte gesichert sind, sondern auch den jeweils verschiedenen Tatbeständen, den berechtigten Verschiedenheiten der Gruppen und der einzelnen Rechnung getragen werden kann. *Zweitens:* Jeder, der als Richter oder Vorgesetzter oder auch als untergeordnetes Glied im sozialen Leben die Gesetze anzuwenden hat, ist dabei um so gerechter, je mehr er in diesem Rahmen die Verschiedenheiten der Menschen nach Alter, Geschlecht, Begabung, Weltanschauung und beruflicher Verantwortung berücksichtigt, immer mehr sich annähernd, sein Tun und Urteilen immer mehr anpassend jenem Innenbereich des Mitmenschen, in dem jeder ein unverwechselbares Ich, eine ursprüngliche, unaufhebbare Individualität, die Verwirklichung eines einzigartigen Gedankens Gottes, »ein einmaliges Wunder« (Nietzsche) ist.

Es ist uns allen versagt, diesen innersten Kern der Individualität unserer Mitmenschen adäquat zu erfassen und ihm ganz gerecht zu werden. Das kann nur

Gott, weil Er allwissend ist. Aber die Aufgabe der Ordnung schaffenden menschlichen Gerechtigkeit ist es, durch Gesetze, Einrichtungen und Vereinbarungen wenigstens so weit der Eigenart der zusammenlebenden Menschen gerecht zu werden, als sie sich durch die allgemeinen Schemata der Zugehörigkeit zu Geschlecht und Altersstufe, zu Rasse, Nationalität, Weltanschauungsgruppe, Beruf, Stellung usw. einfangen läßt. Nur so wird hier das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt, die nach einer alten klassischen Formulierung in der Bereitschaft besteht, jedem das Seine zu geben. Damit haben wir, auf der *dritten* Stufe unserer Überlegung, die vollwertige Antwort ausgesprochen auf die Frage: Was heißt gerecht sein?

Ehe wir die Grundlegung der Ordnung schaffenden Gerechtigkeit durch die Liebe klar erkennen können, bleibt uns noch die Frage zu beantworten: Wie ist es uns überhaupt möglich, die Eigenart der Menschen zu erkennen, die anderen Berufen oder Klassen, anderen Schichten und Stellungen, anderen Weltanschauungsgruppen, Nationalitäten und Rassen usw. angehören? »Wären von Natur alle Menschen gleich«, so schreibt Theodor Haecker einmal, »könnte ja das soziale Problem nicht allzu schwierig sein. Und gewiß, sie sind gleich, und das ist das erste, aber sie sind auch ungleich, und hier beginnt die Gerechtigkeit als Schwierigkeit.«[9]) Wie nun können wir diese schwierige Pflicht im gesamten Sozialleben erfüllen? Ist doch jedem von uns die Neigung angeboren, die Mitmenschen nicht so, wie sie wirklich sind, sondern vor allem unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, wieweit sie Mittel oder Hemmnis sein können für unser eigenes Begehren und Habenwollen. Dazu kommt die durch unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe wie Schicht, Klasse, Landsmannschaft, Religionsgemeinschaft, Nation und dergleichen gegebene Standortsgebundenheit unseres Erkennens und Urteilens, die ein Hauptthema der modernen Wissenssoziologie ist. Welches ist nun das wichtigste Mittel, diese Selbstbezogenheit und Einengung vor allem unseres sozialen Erkennens zu durchstoßen, damit wir überhaupt sehen können, was anderen gerechterweise zukommt? Noch wichtiger als die denkende Bemühung, ja zu dieser erst beharrlich antreibend und sie ins Freie lenkend, ist die *Liebe*, der durch die Liebe aus seiner Ichbezogenheit und sozialen Standortsgebundenheit in etwa gelöste, auf den Mitmenschen hingeleitete Blick unseres erweiterten Ich.

Die Wahrheit dieses Satzes erfahren wir wohl am ehesten im *privaten* Leben von Mensch zu Mensch. Zwar sagt ein Sprichwort: »Liebe macht blind.« Aber das paßt nur auf die sinnlichen Begierden. Sehen wir davon ab, so ist dasjenige zwischenmenschliche Verhältnis, das uns am stärksten in der seelischen Blindheit gegenüber dem anderen verharren läßt, die Gleichgültigkeit. Scharfsichtiger schon als die Gleichgültigkeit macht uns der Haß – der Haß, der sich in den anderen einzubohren sucht, um seine verwundbaren Stellen zu entdecken[10]). Der Blick des Gleichgültigen ist stumpf. Der Blick des Hassenden ist scharf, aber einseitig nur auf die Schwächen des anderen eingestellt. Der Blick des Liebenden jedoch kann noch tiefer dringen, bis an den Kern der anderen Person, und kann so umfassend sein, daß er die guten und schlechten Eigenschaften des geliebten Menschen in ihrem Zusammenhange mit dem liebend bejahten Personkern des anderen sieht.

Das Gesagte gilt entsprechend auch für das *öffentliche* Leben, für unser Ver-

[9]) Theodor Haecker, *Tag- und Nachtbücher*, 3. Aufl. 1958, 293.

[10]) Vgl. Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3. Aufl. 1926, 192ff. und Nikolaus Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, 1939, 66ff.

hältnis zu den Menschen anderer sozialer Schichten und Gruppen und für deren Verhältnis zueinander. Auch hier sind wir dann in größter Blindheit für die Eigenart, Rechte, Aufgaben und Nöte der anderen Schichten und Gruppen, wenn diese uns gleichgültig sind. Ach hier werden wir schon sehender, aber einseitig nur die Fehler sehend und das Gesamtbild der anderen sozialen Einheiten verzerrend, wenn wir sie hassen. Zu einer relativ vollständigen Erkenntnis anderer Gruppen, ihrer Eigenart, Bestimmung und berechtigten Ansprüche ist nur der befähigt, dem wirkliche Liebe die Augen öffnet für das, was jeweils gerecht ist.

Hier rühren wir an die lange Zeit hindurch wenig beachtete, aber vor einigen Jahrzehnten durch Max Scheler, August Brunner, Hans Urs von Balthasar und andere wieder aufgegriffene Lehre des heiligen Augustinus über den Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis[11]). Augustinus sagt: »Niemand wird erkannt, es sei denn durch die Freundschaft.« Aus Erfahrung wußte das dieser tiefe Denker, der auf alten Bildern als Symbol seiner großen Liebeskraft ein brennendes Herz in Händen hält. Wir aber dürfen ihn wohl fragen: Wie kann man denn lieben, was man gar nicht kennt? Seine Antwort lautet: »Es wird nicht geliebt, was man gar nicht kennt. Wenn man aber liebt, was man zu irgendeinem Teile erkennt, dann bewirkt die Liebe, daß man es besser und voller erkennt«[12]). Das gilt für die privaten Beziehungen der Menschen zueinander und auch für die Erkenntnis dessen, was in der öffentlichen Sozialordnung den Menschen der verschiedenen sozialen Gruppierungen gerechterweise zukommt.

Immer stehen der vollen Erkenntnis dessen, was die anderen sind und beanspruchen können, zwei Hindernisse in uns selber entgegen. Das erste ist die Selbstsucht. Sie verleitet uns, die anderen Menschen und Gruppen nur als Mittel oder Hemmnis für unser ichbezogenes Begehren und Wollen zu beachten und in Rechnung zu setzen. Das zweite Hindernis ist die geistige Trägheit. Sie hindert uns, aufzubrechen aus dem engen Gehäuse unserer gewohnten Denk- und Wertungsweisen, die durch die eigene soziale Gruppenzugehörigkeit geformt sind. Wodurch können diese Selbstsucht und diese Trägheit, die uns an der Erkenntnis des Rechtes der anderen hindern, überwunden werden, wenn nicht durch die Liebe? Natürlich gibt es vielerlei Fachwissen, das nicht von der Wegbahnung durch die Liebe abhängig ist. Und selten ist in unserer komplizierten Sozialwelt spezielles Fachwissen überflüssig, wenn es um Abhilfe sozialer Mißstände geht. Aber der Verstand des Nichtliebenden gleicht, wie Urs von Balthasar ausführt, »dem Blick des Kurzsichtigen: scharf, sogar überscharf für das Einzelne, ist er unfähig, weite Perspektiven der Wahrheit zu überblicken«[13]). Die Liebe aber, so sagt Carl Hilty mit Recht, »macht viel klüger als alles andere. Sie allein gibt den rechten, durchdringenden Einblick in das Wesen der Menschen und Dinge und in die richtigen Wege und Mittel, mit denen ihnen zu helfen ist«[14]).

Hiermit haben wir gefunden, worauf unsere Untersuchung ausging, den tiefsten Grund für das Sinngesetz: Die Ordnung schaffende Gerechtigkeit setzt die Liebe voraus. Wir finden auch sonst im neueren christlichen Schrifttum über die soziale Gerechtigkeit die Notwendigkeit der Liebe betont; aber fast nie ist die Untersuchung bis zu dem hier aufgezeigten Punkt durchgeführt.

---

[11]) Vgl. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in: Moralia, 1923, 110ff. – August Brunner, *Erkenntnistheorie*, 1948, 89–97. – Hans Urs von Balthasar, *Wahrheit*, 1947, 1. Bd. 113ff.

[12]) Augustinus, *De diversis quaestionibus*, c. 71 und *Tractatus in Joannem*, c. 96,4, Migne PL 40,82 u. 35, 1876.

[13]) *a.a.O.* 118.

[14]) Carl Hilty, *Für schlaflose Nächte*, 1901, 148.

Die einen sagen: Neben der Strenge des Gesetzes müssen auch Milde und Liebe walten. – Es ist aber falsch, die Gerechtigkeit mit der Strenge und die Liebe mit der Milde gleichzusetzen. Milde und Strenge können beide Ausfluß der Liebe sein. So ist es immer bei Gottes Liebe zu uns. So muß auch das abwechselnd milde oder strenge Verhalten des Apostels Paulus gedeutet werden als Ausfluß seiner sorgenden Liebe zu den Korinthern, wenn er ihnen schreibt: »Soll ich mit dem Stocke zu euch kommen, oder in Liebe, im Geiste der Milde?« (1 Kor 4,21). Auch den Stock würde Paulus aus Liebe schwingen, und auch auf sein Verhalten ließe sich dann der Satz des heiligen Augustinus anwenden, den er betend zu Gott spricht: »Auch wenn du strafst, bist Du die Liebe.« Das gilt immer für die göttliche Strafgerechtigkeit. Das muß auch Leitsatz sein, wenn unter Menschen die Ordnung schaffende Gerechtigkeit manche Wünsche sozialer Gruppen ablehnt und manche Verhaltensweisen mit Strafen belegt.

Andere sagen: Die Gesinnung der Liebe (gemeint ist die christlich-gläubige Liebe) soll die Werke der sozialen Gerechtigkeit verklären und in die höhere Ordnung des Übernatürlichen hineinheben. – Die damit angedeutete und übrigens oft ausgesprochene Parallelisierung von Natur und Übernatur mit Gerechtigkeit und Liebe ist sehr mißverständlich, wenn nicht geradezu falsch. Unsere vorausgegangenen Ausführungen haben gezeigt, daß das Gesetz von der Liebe als Sehbedingung der Gerechtigkeit nicht erst im Lichte der übernatürlichen Offenbarung erkennbar und gültig ist. Es ist ein allgemeines, natürlich erkennbares Gesetz des Zusammenhanges zwischen bestimmten emotionalen und kognitiven Vorgängen des menschlichen Seelenlebens.

Eine dritte Weise der üblichen Darstellung des Zusammenhanges von Gerechtigkeit und Liebe besagt: Die Liebe ist neben der Gerechtigkeit auch notwendig, weil sie die treibende Kraft ist, um das als gerecht Erkannte auch auf die Dauer und ganz zu verwirklichen. – Das kann einen richtigen Sinn haben. Aber sieht man den Zusammenhang *nur* so, dann setzt man die Notwendigkeit der Liebe zu spät an. Wie die Gesinnung der Liebe nicht erst nachträglich zur Gerechtigkeit hinzukommen muß, so muß sie auch nicht nur neben ihr her-, sondern ihr vorausgehen. Sie ist schon notwendig, um überhaupt erkennen zu können, was im vollen Sinne gerecht ist für die so sehr verschiedenen Gruppen des sozialen Lebens. Sie ist nicht nur Miterbauerin, sondern auch unentbehrliche Planerin einer wirklich gerechten Sozialordnung.

Fassen wir nun, was an den üblichen Darstellungen des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Liebe richtig ist, zusammen mit dem, was wir hier darüber ausgeführt haben, so lautet das Ergebnis: Die Gesinnung der Liebe ist erstens die *Sehbedingung* für die Ordnung schaffende Gerechtigkeit und zweitens die *treibende Kraft*. Beides ist Wirkung der Liebe, aber das liebegeleitete Erkennen muß dem liebebewegten Tun im sozialen Leben vorausgehen. Das von der Liebe erleuchtete und bewegte Tun mag dann einmal in Strenge, ein andermal in Milde geschehen. Und man mag ferner dabei noch genauer unterscheiden sogenannte »Werke der Gerechtigkeit« im engeren Sinne, auf die der andere oder die Gemeinschaft einen Rechtsanspruch hat, und sogenannte »Werke der Liebe«, die noch darüber hinaus im freien Überschwang des liebenden Herzens getan werden, um noch voller zu verwirklichen das Ideal einer brüderlich geeinten Gemeinschaft. Im Hinblick auf diese Unterscheidung ist es natürlich richtig, wenn man sagt: Werke der freiwilligen Wohltätigkeit dispensieren nicht von der Erfüllung der Forderungen der Gerechtigkeit. – Aber es geht hier darum, einzusehen, daß das gesamte sittlich wertvolle soziale Tun und Gestalten, auch da, wo es soziale Gerechtigkeit im

engeren Sinne heißt und dauernde Ordnung schaffen soll, nur möglich ist auf dem Fundament und in dem Maße der erleuchtenden und bewegenden Nächstenliebe.

Nächstenliebe gibt es nicht nur im Christentum. Als ethische Forderung wurde sie ausgesprochen von vielen Philosophen und Weisheitslehrern, so z. B. im griechisch-römischen Altertum von den Schulen der Stoa und des Epikur, früher schon von dem chinesischen Weisheitslehrer Laotse und später, bis in unsere Tage hinein, von den Vertretern eines aufklärerischen Humanismus. Und praktisch geübt wird echte Nächstenliebe von vielen, die nicht an den menschgewordenen Gottessohn Jesus Christus glauben. Sie werden, nach seiner Voraussage, beim Endgericht, wenn sie in das Reich Gottes eingehen sollen, verwundert fragen: »Herr, wann haben wir Dir zu essen, zu trinken gegeben, Dich beherbergt, Dich bekleidet, im Gefängnis gesehen und besucht?« Er aber wird ihnen sagen: »Wahrlich ich sage euch, was ihr einem der geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan« (Mt 25,37 ff). So ist also wirkliche Nächstenliebe auch weit außerhalb des Christentums möglich, und mancher nichtchristliche Weisheitslehrer mag darum wissen, daß Gerechtigkeit, die mehr ist als Äquivalenz im Tausch und korrekte Haltung gegenüber den Gesetzen der Obrigkeit, die Liebe voraussetzt.

In dreifacher Hinsicht führt das Christentum über diese Möglichkeiten im Leben und Erkennen hinaus:

1. Das Gesetz von der Liebe als dem Fundament der Gerechtigkeit ist besonders klar ausgesprochen in den Worten der Bibel, daß am Hauptgebot der Liebe das ganze Gesetz hängt. Wir folgern: Wenn das ganze Sittengesetz daran hängt, wenn die Erfüllung des Sittengesetzes im ganzen an jenes Hauptgebot gebunden ist, dann auch die Gebote der distributiven und sozialen Gerechtigkeit. Aber was heißt hier »gebunden« oder »daran hängt«? Gewöhnlich wird das so verstanden, daß nur Gottes- und Nächstenliebe die Kraft zur dauernden Erfüllung des Sittengesetzes geben kann. Einen volleren Sinn aber erhält jenes Bibelwort, wenn wir es auch *so* verstehen, daß die Liebe nicht nur die Motivkraft, sondern auch die Sehbedingung für die Gerechtigkeit ist.

2. Am wirksamsten durchsetzen wird sich eine allgemeine Menschenliebe, die jedem Menschen die Menschenwürde zuerkennt und jede Menschengruppe oder -schicht für wert hält, daß ihr die allgemeinen Menschenrechte gesichert werden, dazu aber auch das, was den Menschen in ihrer berechtigten, durch die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen, Schichten usw. bestimmten Eigenart und Lebensaufgabe zukommt und schließlich noch alles, was zur möglichst vollen Entfaltung der positiven Anlagen eines jeden einzelnen nötig ist – eine solche umfassende Menschenliebe wird sich da am wirksamsten durchsetzen, wo jeder Mensch als Abbild der höchsten und aller Liebe würdigen Person Gottes selber gilt.

3. Von der stärksten, prinzipiell unübertreffbaren Kraft wird die Nächstenliebe da erfüllt sein können, wo wirklich geglaubt wird, daß der persönliche Gott Sein menschliches Abbild so liebenswert gefunden hat, daß Er selber Mensch wurde, wunderbar sich herabneigend zu allem, was Menschenantlitz trägt. Wo diese, uns nur aus der christlichen Offenbarungsreligion bekannte Auffassung nicht bejaht wird, da engt sich, wie die Geschichte zeigt, die Menschenliebe und infolgedessen auch die soziale Gerechtigkeit allzu leicht ein auf die eigene Gruppe, d. h. auf die Schicht oder Klasse oder Nation oder Rasse usw., der man selber angehört.

Im vorchristlichen Altertum schrieb Platon Herrliches von der überirdischen Herkunft und Bestimmung der Menschenseelen; aber nur die Seelen der Edlen

sind damit gemeint, die Seelen derer, die auf Grund ihrer höheren Ideenschau im präexistenten Dasein den Vorzug edlen Seins haben. Nur sie gelten da als liebenswert, und nur ihnen wird in der platonischen Staatstheorie ein Leben in Freiheit und Würde zugedacht. Die Ansprüche der anderen werden in dem geplanten staatlichen Zwangssystem den Zielen der Oberschicht geopfert. Aristoteles, dessen Ethik nicht nur bei Alt- und Neuscholastikern viel gilt, sondern auch von einem modernen Philosophen wie Nicolai Hartmann als eine wahre Fundgrube ethischer Erkenntnis bezeichnet wurde, lehrte, eine breite Schicht von Menschen sei von Natur zur Sklaverei bestimmt und habe grundsätzlich keinen Anspruch auf manche Vorzüge und Rechte, die den zum freien Leben Geborenen zustehen. In der französischen Revolution von 1789 erhoben die Bürger gegen die Feudalherren und das absolutistische Königtum mit den Parolen »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!« die Forderung nach einer gerechteren Sozialordnung. Erforscher der Geistesgeschichte haben auf den christlichen Ursprung dieser Parolen hingewiesen. Aber den meisten Aktivisten der Revolution und auch den Massen ihrer Anhänger war jener Zusammenhang nicht mehr bewußt. Man glaubte, eine gerechtere Sozialordnung sei möglich ohne die in der Gottesliebe wurzelnde, alle umfassende Gesinnung der christlichen Brüderlichkeit. Weil es mit der Gesinnung der Brüderlichkeit schlecht bestellt war, wurde auch die Gerechtigkeit nicht verwirklicht. Der teuer erkaufte Sieg über Feudalherrschaft und monarchischen Absolutismus brachte keine wirklich gerechte Sozialordnung, sondern führte zu neuen Ungerechtigkeiten, zur Klassengesellschaft des hochkapitalistischen Zeitalters, in der die klassenkämpferische Solidarität stärker ist und mehr gilt als die Objektivität, die jedem das Seine und jeder Gruppe und Schicht das Ihre zuerkennt.

Große Teile der heutigen Menschheit haben sich einem aus dem Wurzelgrund der Liebe herausgelösten Gerechtigkeitsfanatismus verschrieben, sich selber so den Ausblick und Zugang zu einer wirklich gerechten Sozialordnung verbauend. Es ist notwendig, das gesteigerte Verlangen nach Gerechtigkeit ganz eindringlich auf eine Voraussetzung hinzuweisen, ohne die es blind oder kurzsichtig ist. Nennen wir die Liebe die »Sehbedingung« der Gerechtigkeit, so soll sie damit nicht selber als Erkenntnisorgan bezeichnet werden. Aber sie kann die Augen öffnen, den Blick weiten und die geistige Landschaft erhellen. Ortega y Gasset sagt einmal: »Die Liebe ist nicht Pupille, sie ist Licht, Klarheit des hohen Mittags, die wir wie im Brennglas auffangen, um sie über eine Person oder eine Sache hinscheinen zu lassen. Dank der Liebe rückt das begünstigte Objekt in ungewohntes Licht und stellt sich in seiner ganzen Fülle zur Schau . . . Die Liebe ist ein höherer Grad der Aufmerksamkeit.«[15]) Es ist töricht, zu meinen, ohne diesen höheren Grad der Aufmerksamkeit könne man in unserer komplizierten Sozialwelt überhaupt erkennen, was eine Ordnung schaffende Gerechtigkeit zu tun hat.

[15]) José Ortega y Gasset, *Die Aufgabe unserer Zeit*, deutsche Übers. von H. Weyl, 1928, 233f.

Das Gottesbild der Hochzeit von Kana

Zur biblischen Grundlegung der Eingottlehre

Von Eberhard Haible, Wangen im Allgäu

Der theologische Frühling von heute ist noch nicht überall bis zu der Erkenntnis vorgedrungen, daß Theologie zuerst Wort über Gott heißt, und daß all die wichtigen und richtigen Bemühungen um die biblische Grundlegung und theologische Vertiefung der Lehre vom Wort Gottes, von der Existenz des Menschen, von der Kirche und von den letzten Dingen[1]) ihr Maß und ihre Differenzierung von einer Klärung und Vertiefung des Gottesbildes empfangen, die nicht bei allen Theologen dieselbe ist. So wird man es bedauern dürfen, daß etwa das sehr verdienstvolle und allseits zurecht gelobte Werk über die »Fragen der Theologie heute« kein eigenes Kapitel über die heutige Lage der Gotteslehre umfaßt. Das ist kein Vorwurf an die Herausgeber, sondern Anlaß zur Selbstbesinnung für den Theologen, der heute nicht nur der Theologie als Anthropologie im Sinn von Rudolf Bultmann gegenübersteht[2]), sondern auch bei einem so bedeutenden und guten Theologen wie Karl Rahner einen Vorschlag zur Gliederung der Dogmatik findet, der selbst die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes und vom Gottmenschen in der »übernatürlichen Dimension der menschlichen Wirklichkeit« unterbringt[3]). Vollends ist die Lehre von Gott dem einen immer noch zu sehr in den philosophischen Vorfragen befangen, als gelte es nur, Gottes Wissen um uns und das unsre um ihn, ein paar seiner auch philosophisch erkennbaren Attribute und vielleicht noch seinen Heilsratschluß zu ergründen, bevor das zentrale Geheimnis seiner Personhaftigkeit christlich angegangen wird[4]). Hier sei nun einmal die Frage nach Gottes Jenseitigkeit, die den Menschen in seiner Selbstüberschreitung betrifft, mit der Frage, was über Gott – mit menschlichen und mit menschlich verständlichen Worten Gottes – ausgesagt werden kann, und mit der dritten verbunden, in welcher Weise Gott den Menschen in Anspruch nimmt, sei es in seinem jetzigen oder in seinem endgültigen Sein. Wir sind uns bewußt, hier den Dreiklang von Rudolf Otto wieder aufzugreifen, der im Heiligen das numinosum, das my-

[1]) Vgl. dazu die verschiedenen Artikel in »*Fragen der Theologie heute*«, Einsiedeln 1957.

[2]) Vgl. die kurze Darstellung und Kritik von Heinrich Fries in »*Bultmann, Barth und die katholische Theologie*«, Stuttgart 1955, die nach einem Bericht der Herderkorrespondenz (XIII [1958] S. 112b) völlig unbegreiflicherweise als befremdliches Verständnis für diesen Theologen hingestellt worden ist.

[3]) *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, S. 37ff.

[4]) Vgl. etwa die Gliederung der gerade in diesem Punkt sehr ausführlichen Dogmatik von Pohle und Gummersbach, I[10], Paderborn 1952, S. 9ff., die freilich die Prädestination erst in II[10], 1956, S. 612ff. behandeln.

sterium tremendum und das fascinosum unterschied. Aber wir wollen uns bei der Bestimmung des Unsagbaren, des Unnahbaren und des Unwiderstehlichen vom Menschen abwenden und von Gott ausgehen, wie er sich in seinem Wort der Kirche offenbart. Dabei stellen wir unsre Fragen zunächst einmal nicht gleich an die ganze Schrift, sosehr das imgrunde vonnöten ist. Sondern wir gehen von einer einzigen Perikope aus, in der wir die Grundstruktur der christlichen Eingottlehre mit den Augen des hl. Johannes eingefangen glauben: im Wunder von Kana, dem Anfang der Zeichen Christi, in dem er auch uns seine Herrlichkeit grundlegend offenbart[5]).

1. Drei Züge eines Gottesbildes

Während andere Wunderberichte bei Johannes eine sorgsame Vertiefung erfahren und uns Christus als das Brot des Lebens[6]), als das Licht[7]) und als das Leben[8]) offenbaren, muß die Frage nach dem tiefen Sinn des ersten Wunders in einem theologisch so durchsichtigen Evangelium auftauchen[9]). Wir wollen zeigen, es sei der, anzudeuten, was es mit dem Gott auf sich habe, der in Christus Fleisch geworden ist. Das mag gerade dem modernen Theologen einleuchten, der – wie Johannes – nach der Jenseitigkeit Gottes, nach dem rechten Wort über ihn und nach seinem Griff nach dem Menschen fragt. Der Gegensatz zu einer gleich wie gearteten rein menschlichen Religionsbegründung in den Jahrhunderten seit der Aufklärung hat dem Theologen von heute den Blick für Gottes Unnahbarkeit neu eröffnet[10]), der Johannes die Notwendigkeit des fleischgewordenen Vermittlers entnimmt[11]). Und wie er die Offenbarung Christi in ein ganz anderes Denken über-setzt und doch in ihrem Grundanliegen zugleich bewahrt und vertieft, so müht sich auch heute die Theologie um eine verständliche Aussage über den unbegreiflichen Gott und lehnt sich dabei nicht umsonst gerade an das Johannesevangelium an. Vollends erweist sich die Aktualität des Johannes, wie freilich nicht all seinen Erklärern deutlich ist[12]), im Hereinwirken Gottes mitten in unsre Welt, das auch bei ihm eine christologische[13]), eine sakramentale[14]) und eine ekklesiologische Seite hat[15]).

Diese drei Anliegen des Johannes und der heutigen Theologie kennzeichnen auch seinen Bericht von dem Wunder, das er mit Bedacht den Anfang und Ausgangspunkt für das Verständnis aller Zeichen nennt, besonders geeignet, den Glauben an Jesu göttliche Sendung zu wecken. Schon in der rätselhaften Unnahbarkeit Jesu identifiziert er ihn mit Gott[16]). Das könnte der Sinn der viel umstrittenen Worte an die eigene Mutter sein, um die er noch am Kreuz besorgt sein wird[17]): Frau, was ist dir und mir (V. 4), was haben wir miteinander zu tun? So

---

[5]) Vgl. Joh 2,11.
[6]) Die Brotvermehrung Joh 6.
[7]) Die Heilung des Blindgeborenen Joh 9.
[8]) Die Auferweckung des Lazarus Joh 11.
[9]) Deutungen bei Rudolf Bultmann, *Das Evgl. des Joh.*, S. 83ff., im RNT 4,63 (Wikenhauser) und im NTD 4,59f. (Strathmann).
[10]) Vgl. Fries, a.a.O., S. 10 über die liberale Theologie.
[11]) Vgl. etwa Joh 1,18 und die freilich verengende Deutung Bultmanns, a.a.O., S. 54f.
[12]) Bultmann merzt vor allem die sakramentalen Stellen aus, a.a.O. S. 98² 161f.; 174–177; 525f.
[13]) Vgl. Joh 1,1.14; 1 Joh 4,2 u.ö.
[14]) Vgl. Joh 3,5; 6,51–58.63; 19,34; 20,21ff.
[15]) Vgl. etwa Joh 15; 1 Joh 4 und das häufige »wir«, zuerst Joh 1,14.
[16]) Vgl. Joh 1,1f.; 10,30; 14,9; 20,28.
[17]) Vgl. Joh 19,26f.

ist der Satz doch wohl zu deuten[18]). Er muß nicht nur überhaupt als Zurückweisung der eigenen Mutter überraschen, die freilich bei den Synoptikern schon vorbereitet ist[19]). Nein, er scheint auch jeder menschlichen Vernunft Hohn zu sprechen: wie kann ein auch nur einigermaßen menschlich denkender Gast den Hinweis überhören, daß er und seine vielen Jünger die Weinversorgung dieser Hochzeit gefährden müssen, wenn er sich nicht bald zurückzieht[20])? In dieser Deutung wird Mariens Frage wohl eher dem synoptischen Marienbild gerecht, als in der kaum verhüllten Bitte um das Wunder[21]). Denn wenn Maria bei Lk (1,45) auch um ihres Glaubens willen seliggepriesen wird, so ist es doch deutlich, daß sie ihren Sohn nicht versteht (2,50) und ihn mit seinen übrigen Verwandten auf ein menschlicheres Maß seines Wirkens zurückführen möchte[22]). Das gilt auch hier: sie bittet ihren Sohn nicht um Offenbarung, sondern um Rücksicht. Ihr Glaube ist eine Selbstverständlichkeit, die an den einfachen Formen göttlicher Begegnung genüge hat und keiner weiteren Kundgebung bedarf. Und so erwartet sie menschliche und nicht göttliche Größe von ihrem Sohn.

Aber auch, wenn Christus die Bitte um ein Wunder zurückweisen würde, müßte seine göttliche Unnahbarkeit auffallen. Dann wäre der Sinn seiner Antwort der: es ist nicht die Sache des Menschen, Wunder zu erbitten[23]), sondern Gott gibt sie, wenn er will. In unsrer Deutung aber ist dieser Sinn noch deutlicher: hier wird nicht menschliche Wundersucht zurückgewiesen, wie sonst, obwohl sie ja dann meist ein Zeichen und nicht – wie hier allenfalls – eine gute Tat erbittet[24]). Sondern hier trifft das Nein die Verwechslung von Gott und Mensch, von Göttlichem und Menschlichem in ihrem einen Sohn Jesus. So sehr ihn gerade Johannes als wahren Menschen schildert[25]), so eindeutig verlangt er, Jesu Tun und Lassen nach dem Maßstab der Offenbarung Gottes zu beurteilen[26]), die er bringt[27]) und ist[28]). Wie Johannes die Transparenz Gottes in dem einen Menschen Jesus zum Thema seines Evangeliums macht[29]), so sieht er Maria dafür getadelt, daß sie Jesu Wirken in menschliche Verhaltensweisen einfangen möchte, obwohl sie doch um seine Gottheit weiß und den Dienern sagen wird: alles, was er euch sagen wird, das tut (V. 5). Jesus nimmt seine Mutter in die Lehre und sie lernt schnell, sein göttliches, unabdingbares Wollen aus seiner menschlichen Zurückweisung herauszuhören.

Denn schon die Begründung seiner Lehre an die Mutter zeigt, daß er Gott ebensosehr als Mensch gegenübersteht, wie er den Menschen Gott seinshaft und wirksam vergegenwärtigt. »Meine Stunde ist noch nicht gekommen«. Diese Stunde ist die der Verfügung, die der Vater über den Sohn trifft: die Stunde des Lei-

---

[18]) so auch Alfred Wikenhauser im RNT 4,61f.

[19]) Vgl. Mk 3,31–35 par. Freilich ist wenigstens die Lk.stelle (8,26) auf dem Hintergrund von 1,45 zu sehen, wo Maria gerade um ihres Glaubens willen gepriesen wird. Auch sie ist durch ihn Mutter Jesu geworden (V. 38).

[20]) Eine ähnliche Deutung haben wir nur in einer Anm. zu dieser Perikope im *Liturgischen Meß- und Gebetbuch fürs Alter*[3] *(Schott 5)*, Freiburg/Br., 1941, S. 104 gefunden.

[21]) so Bultmann, a.a.O., S. 80, RNT 4,61, NTD 4,58.

[22]) so wohl schon Mk 3 (s.o.), deutlicher Joh 7,3ff., wo freilich die Mutter Jesu nicht ausdrücklich erwähnt ist, vielleicht, um nicht auch sie des Unglaubens zu bezichtigen, vgl. 2,5.

[23]) so Joh 6,30; vgl. Mt 12,38f.

[24]) so selbst Joh 4,47f. in der Deutung Jesu.

[25]) Vgl. Joh 1,14; 14,28; 19,34; 20,27.

[26]) Joh 5,19.23.36ff.43.47; 8,14.19.28.38.42; 10,37f. u.ö.

[27]) Vgl. Joh 1,18; 3,11; 18,37 u.ö.

[28]) Vgl. Joh 8,24; 14,6 u.ö.

[29]) Daran will das Evangelium Glauben erwecken; vgl. Joh 20,31.

dens[30]) und jeder anderen Erhöhung, in der der Sohn die Herrlichkeit des Vaters durch seinen Gehorsam offenbart[31]). Es wäre unverständlich, warum er kurze Zeit nach diesem Wort nun doch ein Wunder wirkt, wenn nicht schon der Synoptiker sein Wort überliefert hätte: diesen Tag und die Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater[32]). Dies ist zuerst von der Stunde der Wiederkunft gesagt. Aber Johannes weiß ja auch sonst, daß diese letzte Stunde als die Grenze, die der Mensch an Gott erfährt, hereinreicht bis in unsre jetzige Heilszeit[33]). Freilich zeigt gerade unsre Stelle mit vielen andern, von Bultmann »entmythologisierten«[34]) oder ausgeschiedenen zusammen[35]), daß diese Grenze sich nicht in der existenziellen Betroffenheit des Menschen erschöpft, sondern ihn und um seinetwillen auch die leblose Natur in Anspruch nimmt[36]), um Gottes jenseitige Verfügung über den diesseitigen Menschen sichtbar zu machen. Um diese Verfügung aber weiß nicht einmal der Mensch Jesus Christus, in dem das göttliche Wort Fleisch geworden ist, es sei denn in der Stunde, in der über ihn verfügt wird. Wenn dabei auch zu betonen ist, daß Christus als Gott freilich am göttlichen Wissen Anteil hat[37]), so ist doch zugleich auch die Eigenart seines menschlichen Wissens und selbst der seligen Gottschau zu beachten, die ihm von den Theologen zugeschrieben wird. Sie besagt offensichtlich nicht unbedingt eine volle Übersetzbarkeit des göttlichen ins menschliche Wissen. Auch im rein menschlichen Bereich ist ja ein theoretisches Wissen etwa um die Lage, die Geschichte und die Topographie der Stadt Rom noch lange nicht dasselbe wie eine persönliche Erfahrung dieser einmaligen Stadt. Und so weiß der Mensch Christus menschlich im einzelnen nicht um Gottes Pläne, er weiß nicht, zu welcher Stunde sie über ihn hereinbrechen. Ähnlich vermag ja auch der Sinn für Christus, den Paulus jedem Christen zuschreibt[38]), nichts über den geschichtlich einmaligen Kairos des zukünftigen göttlichen Heilstun auszusagen, sondern nur zu deuten, was auf uns zukommt und als solches in seiner geschichtlichen Einmaligkeit schon erkannt ist. Gerade Johannes ist so zu deuten[39]). Und so ist als Begründung der göttlichen Unnahbarkeit Jesu im Evgl. die menschliche Hörigkeit des Gottessohnes seinem Vater gegenüber angeführt, die in der Unsagbarkeit von Gottes Plänen wurzelt. Gerade deshalb ist er so göttlich unnahbar, weil selbst er Gottes Pläne zuvor nicht festlegen kann. Er weiß, daß er diese Hochzeit kraft göttlichen Willens gegen jede menschliche Erwägung und Rücksicht nicht verlassen darf. Aber er weiß als Mensch nicht, daß und wann auf ihr die Stunde des göttlichen Handelns über seine Menschlichkeit kommen wird.

Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß sich Maria ihre menschlichen Gedanken über diese Stunde macht und zu den Dienern sagt: was er euch sagt, das

---

[30]) Vgl. Joh 12,23; 13,1.
[31]) Vgl. Joh 5,19–30.36; 8,28ff. 38; 10,37f. u.ö.
[32]) Mk 13,32.
[33]) Vgl. Joh 3,18f.; 5,24f.; 12,31; 16,11 u.ö.
[34]) So Joh 20,21 a.a.O. S. 536f.
[35]) So neben den sakramentalen (Anm. 12) vor allem die endzeitlichen, etwa Joh 5,25f. (S. 196f.), 6,39.40.44 (S. 162), auch 1 Joh 4,17 u.ö.
[36]) Vgl. Joh 2,9; 6,13f.19f.
[37]) Vgl. Joh 1,18; 3,11.
[38]) Vgl. 1 Kor 2,16 und Vf. in ThGl. 49 (1959) S. 107 ff.
[39]) Joh 16,13 klingt wie eine Rechtfertigung des eigenen Unternehmens, Jesu Worte in die Sprache, die geschichtliche Situation (vor allem des Unglaubens der Juden insgesamt, vgl. RNT 4,50) und die Fragestellung einer neuen Zeit zu übersetzen. Der Evglist scheint zu sagen, der Kirche sei auch die Fragestellung einer künftigen Zeit erschlossen, wenn sie sich nach deren Aufkommen mit ihr auseinandersetzt.

tut. Sie darf in menschlicher Erwägung die Bereitschaft des Menschen für Gottes Wirken vertiefen, sie darf dem Herrn als Begleiterin der Braut entgegenharren[40]) und – um mit Johannes zu sprechen – im Weinstock verbleiben[41]), den Gott zu seiner Zeit beschneiden und mit Frucht beschenken wird. Jesus aber ist keiner andern menschlichen Bereitschaft bedürftig als des Hungers nach seiner Speise, und die ist es, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat[42]). Die Weise seiner sohnhaften Existenz als Mensch ist der Wille seines Vaters[43]), den er tut, um sich den Menschen als seinen Gesandten kundzutun[44]). Er wartet auf den unsagbaren Willen seines Vaters, während sich die andern Menschen auf seine wahrscheinliche Äußerung vorbereiten.

In dem Augenblick aber, in dem der Wille des Vaters ergeht und die Stunde über Jesus hereinbricht, wirkt er als Gottessohn in diese Welt hinein, und sie erweist sich als unwiderstehlich für ihren Schöpfer[45]). Wer Gottes Unverfügbarkeit für den Menschen, seine Unsagbarkeit für unser menschliches Erwägen[46]) und Planen, bis zur Unverfügbarkeit der Welt für Gott übertreiben wollte[47]), hätte das Gottesbild der Hochzeit von Kana, des Evangeliums[48]) und überhaupt der Schrift nicht verstanden[49]). Gott ergreift durch seinen Sohn die Natur von innen, von der Grundlegung ihrer Gesetze in ihrem und in Gottes Sein und Wesen her[50]) und befiehlt dem Wasser, Wein zu werden, wie er dem Brot befiehlt, sich zu vermehren, dem blinden Auge, seinem ersten Zweck wieder zu gehorchen, und dem toten Leib, der Seele wieder raumzugeben[51]). Die Natur muß ihrem Schöpfer gehorchen, wenn er seine Herrlichkeit an ihr offenbaren will[52]). Darin dürfen wir den Sinn von Gottes unnahbarer Jenseitigkeit und unsagbaren Heiligkeit sehen, daß er sein eigenes, unsagbares Größersein im Griff nach der kleinen Welt dem Menschen vor Augen stellen will. Und das mag auch die Herrlichkeit sein, die Jesus hier offenbart und dem Glauben seiner Jünger nahebringt (V. 11).

---

[40]) Vgl. Mt 25,1.
[41]) Joh 15,7 vgl. 1 Joh 2,6.10.27f.; 3,6.24; 4,12.15f.
[42]) Joh 4,34.
[43]) Vgl. Joh 5,19; 6,37.40; 8,34ff.; 10,18; 12,49; 1 Joh 3,8.
[44]) Vgl. Joh 8,28ff.; 14,31 u.ö.
[45]) Vgl. Joh 1,3.10f.
[46]) Stark betont bei Bultmann, a.a.O., S. 55.
[47]) Eine solche scheint im Hintergrund von Bultmanns Entmythologisierungstheologie zu stehen, vgl. auch Fries a.a.O., S. 83f. und Josef Rupert Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951, S. 48f. u.ö.
[48]) Bultmann meint, das Wunder bewirke im Evgl. nur einen unechten Glauben (*Theologie des NT*², Tübingen 1954, S. 341). Dem widerspricht nicht nur 2,11, sondern sogar 20,27f., wo die Absicht des Evgl. (vgl. V. 31) in ein Bekenntnis zusammengefaßt ist, das auf der Nachprüfung des Wunders der Auferstehung Christi beruht. Wenn diesem auch V. 29 der Glaube, der nicht sieht, gegenübergestellt ist, so bleibt doch deutlich, daß gerade das Nichtsehen der zweiten Generation, der das Evgl. gilt, auf das Sehen des Thomas zurückgreift. Freilich erzwingt das Wunder den Glauben nicht; vgl. mit Bultmann Joh 5,16; 9,29–34; 11,47, aber es öffnet dem die Augen, der auf Gottes Werke zu achten weiß, vgl. Joh 5,36; 9,3; 10,25.38; 11,4; 14,11. Zu den Sakramenten vgl. o. Anm. 14, zur Christologie Anm. 13, zum Wirken Gottes in der Kirche Anm. 15.
[49]) Für das Wunder bedarf es bei den Syn. wohl kaum eines Beweises, bei Paulus vgl. Röm 15,18; 1 Kor 2,4f.; 12,9ff.28ff. u.ö.; für seine Schule Hebr 2,4. Für die Sakramente vgl. Mk 1,8p; 2,10ffp; 14,22ff.p; 1 Kor 6,11; 11,29f u.ö.; für die Christologie Mt 1,18; Lk 1,35; Röm 8,3; Gal 4,4; Phil 2,6–11; für Jesu Weiterwirken in der Kirche Mt 28,20b; Röm 12,1; Kor 12; Eph 1 cet.
[50]) Vgl. dazu Joh 1,3 (.10) mit 15,5.
[51]) Vgl. Joh 6; 9; 11.
[52]) Joh 2,11.

2. *Die Existenz des von Gott betroffenen Menschen*

Die unnahbare Jenseitigkeit Gottes wird von Rudolf Bultmann als Unweltlichkeit und Unverfügbarkeit gedeutet (Anm. 46) und verleitet ihn dazu, in der Zugehörigkeit zum innern Gefüge der Welt und der menschlichen Historie ein untrügliches Kennzeichen einer nichtgöttlichen Wirklichkeit zu sehen[53]). Die Entweltlichung des Menschen in der Betroffenheit vom Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung ist zugleich allein auch die Betroffenheit seiner Existenz von Gott selbst[54]), über dessen Sein und Wesen sonst keinerlei Aussagen gemacht werden können. Umgekehrt neigen unsre katholischen Theologen manchmal dazu, den Nachweis der absoluten Jenseitigkeit und Einzigartigkeit Gottes der Philosophie zu überlassen, die einer Überlegung über Gottes innerstes Wesen das Wissen um seine wesenhafte Einmaligkeit entnimmt. Wie würden sich auch zwei Götter voneinander unterscheiden, da Gott doch ein Geist ist, und so nicht zwei gleiche Götter gewissermaßen im Raum nebeneinander existieren können. Und wenn sie sich im Wesen unterscheiden, müßte ja der eine etwas sein, was der andere nicht ist. Es wäre also nur einer oder keiner von ihnen das absolute Sein selber. Diese und ähnliche Überlegungen sind sicherlich richtig. Sie haben mit der Bultmannschen das gemeinsam, daß sie mit einem philosophischen Vorverständnis an die Gottesfrage herantreten[55]). Dies sei nicht getadelt, weil es wohl gar nicht zu umgehen ist[56]). Aber es gilt doch zu fragen, welche dieser Philosophien, die alte Essenzphilosophie der Scholastik oder der junge Existentialismus Martin Heideggers und seines Schülers Rudolf Bultmann[57]), dem Bibelwort eher gerecht wird. Obwohl nun Bultmann selbst das AT imgrunde ausscheidet[58]) und selbst bei seinem Kronzeugen Johannes die eigene Theologie erst nach einschneidenden Streichungen und Umdeutungen vorfindet[59]), braucht doch nicht geleugnet zu werden, daß die existentielle Deutung der Schrift eine wertvolle hermeneutische Ergänzung zu der alten Theodizee sein kann, die dem kirchlichen Dogma von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes[60]) Rechnung trägt. Die Jenseitigkeit Gottes sollte also vom göttlichen Wesen und von der menschlichen Existenz zugleich gedeutet werden.

[53]) Vgl. auch Fries, a.a.O., S. 15ff.

[54]) ebd. S. 51–66.

[55]) Ebd. S. 69f. Freilich zeigt die angedeutete Verengung des eigentlichen theologischen Verständnisses, daß die Existenzphilosophie für Bultmann nicht nur hermeneutisches Prinzip, sondern darüber hinaus auch Maß für die Verständlichkeit der Offenbarung überhaupt, also eine eigentliche Vorentscheidung über ihren möglichen Inhalt ist.

[56]) Vgl. etwa, was Joseph Lortz über den philosophischen Occhamismus Martin Luthers schreibt, der doch jede philosophische Bindung zurückweist, in: *Die Reformation in Deutschland* I³, Frgb. 1949, S. 171ff.

[57]) Vgl. Fries, a.a.O., S. 54f u.ö.

[58]) Vgl. *Evgl. Joh.*, S. 200f., 204f., 212, 234f., 246ff., 258f., 286f. u.ö.

[59]) Man beachte vor allem Evgl. Joh. S. 161f., wo Joh 6,51b–58b trotz der formalen Gleichheit mit dem übrigen Evgl. (vgl. S. 174–177) der kirchlichen Redaktion zugeschrieben wird, weil der Abschnitt »der Gesamtanschauung des Evglisten, speziell seiner Eschatologie« widerspreche. Doch ergibt sich diese bei Bultmann erst nach den Anm. 35 vermerkten Streichungen. Auch der zweite Grund für die Streichungen in Kap. 6 ist theologischer Natur: die Stelle widerspreche den vorausgehenden Worten. Bultmanns Vorverständnis hindert ihn offensichtlich, der katholischen Weite des vierten Evgl. gerecht zu werden. In ihm kann Christus das Brot des Lebens, das er als das Gotteswort ist, sehr wohl auch in der sakramentalen Speise reichen, nicht anders, als der Anteil an seiner übermenschlichen Herkunft den Christen durch die Wiedergeburt aus Geist und Wasser vermittelt werden kann (Joh 3,5. Bultmann kürzt auch hier).

[60]) Vgl. die Entscheidung des Konzils im Vatikan (D 1785 1806) und die Präzisierung im Antimodernisteneid (D 2148).

Damit scheinen wir der Bibel näher zu sein, als jede der beiden andern Deutungen für sich allein genommen. Die eine macht die Theologie zur Anthropologie, obwohl die Schrift immer Gottes Tun und nie die Selbstentfaltung des Menschen in die Mitte ihres Gesichtsfeldes rückt[61]). Und die andre spricht – wie Pascal zeigt – vom Gott der Philosophen, nicht vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs oder von »meinem« Gott, der nicht nur Kierkegaard so teuer ist. Der eine Gott beider Testamente aber ist beides: der Jenseitige, der gerade nicht nur in der Betroffenheit des Menschen, sondern überall in der Natur und Geschichte handelt, und der gerade so den Menschen in seiner eigentlichsten Wirklichkeit und Verwirklichung trifft.

So trägt der alttestamentliche Bundesgedanke deutlich die Züge eines kleinen Volkes an der alten Heerstraße vom fruchtbaren Mesopotamien ins ebenso fruchtbare Nildelta. Ein Volk, das an dieser Straße existieren will, braucht einen mächtigen Bundesgenossen, der es vor den andern Völkern beschützt. Schon Abraham kennt diese Notwendigkeit[62]). In verhältnismäßig ruhigen Zeiten können die Nachbarn im Norden einmal dafür gelten, oder vielmehr der Assyrerkönig fast gegen seinen Willen, wenn wir uns nicht an Achaz, sondern an den Propheten halten[63]). Sein Kollege Jeremias steht zu Babylon, was ihm sehr verübelt wird, andere halten sich an Ägypten, den alten Feind im Süden[64]). In der exilischen Vertiefung der Isaiasbotschaft kann gegen die Meinung andrer Juden der Perser Kyros dieser Bundesgenosse sein[65]), und zur Zeit der Makkabäer sind es die Römer[66]), gegen die es dann selbst keinen Bund mehr gibt. Israels Gottesbild hebt sich also vom Hintergrund eines mächtigen, das kleine Volk beschützenden und überragenden Bundesgenossen ab. Jahwe ist ihm der eine wirkliche Bundesherr, der allein das Volk wirklich vor seinen Feinden beschützen kann und dessen Wille auch für die irdischen Bünde dieses Volkes maßgebend ist. Die Existenz dieses schon damals bedrohten Volkes hängt von seinem Bundesgenossen ab, von Gott, der es erkoren hat und beschützt. Dabei ist aber auch schon damals nicht nur der Bund, sondern auch die bedrohte Existenz nur ein Bild: das Volk weiß, daß sein Bundesgott an irdischen Bundesgenossen[67]) und Feinden seine eigene Macht erweist[68]). Es weiß sich als Ganzes in Gott geborgen[69]), wie der einzelne zu Gott als seinem Hirten rufen darf[70]). Wie Gottes Hilfe für das Volk im Gottmituns, dem Immanuel, greifbar wird[71]), so in der Rettung des einzelnen vor seinen gottlosen Feinden[72]). Durch die bedrohte äußere Existenz scheint die innere Angewiesenheit auf Gott hindurch, der eine feste Burg[73]) nicht nur für äußere Nöte ist, sondern auch in der Verlassenheit des Menschen überhaupt, die ihm in ihnen verdeutlicht wird.

Wenn schon das AT Gottes Einmaligkeit darin erblickte, daß er als der eine

---

[61]) Ähnlich Karl Barth bei Fries, a.a.O., S. 104.
[62]) vgl. Gn. 14.
[63]) Vgl. Is 7.
[64]) Vgl. Ir 27; 29; 36–39; 42f.
[65]) Vgl. Is 44f., vor allem 45,9ff. und Joseph Ziegler in der Echterbibel III, Würzburg 1958, S. 150f. zSt.
[66]) Vgl. 1 Makk 8 und 12.
[67]) Z.B. Ps 20 (19), 8f.
[68]) Z.B. Ex 14,24–30.
[69]) Z.B. Ps 95 (94), 7.
[70]) Ps 23 (22).
[71]) Vgl. Is 7,14.
[72]) Z.B. Ps 18 (17),7.
[73]) Ebd. V. 3 u.ö.

Gott und Schöpfer zugleich auch die einzige wahre Zuflucht des Menschen und des Gottesvolkes ist, dann zeigt auch die synoptische Ausprägung des Neuen, daß alle irdische Not und alle irdische Geborgenheit zum Bild des Vaters werden kann[74]), der allein dem Menschen letzte Geborgenheit schenkt[75]). Paulus geht zunächst mehr von der Sünde aus und zeigt, wie Gott in Gnade alles Trennende überbrückt[76]), um dem Menschen in Christus wieder Zutritt zu sich selbst zu verschaffen[77]). In Eph. 2 greift er auch den Bundesgedanken wieder auf, den er durch die Zusammengehörigkeit von Heiden und Juden im einen Leib Christi vertieft, die so in einem Geist beim Vater Zutritt haben (V. 18). Wieder ist Gott der einzige Hort des Menschen auch, weil er ihm in der geistgewirkten Gesetzeserfüllung[78]), im Glauben, der auf greifbaren Machterweisen ruht[79]), und in der sakramentalen Vergegenwärtigung von Christi Tod[80]) allein die Fülle des Personseins schenken kann, die dem entpersönlichten Sünder unmöglich war[81]). Und vollends sieht Johannes in den natürlichen Bedürfnissen des Menschen Bilder für das Wirken Gottes, der ihm – in Christus gegenwärtig – allein das lebendige Wasser, das wahre Lebensbrot, das Licht und das Leben geben und der Weg sein kann[82]), den der Mensch als Person zu gehen hat[83]). Gottes Einmaligkeit ist auch im NT gerade die, daß der Mensch nur in ihm das finden kann, was er in allen seinen Gaben sucht. Aber er ist es gerade auch als Geber dieser Gaben, die den Menschen auf ihn selber verweisen. Zeigen doch die Naturwunder, die Johannes bevorzugt, daß auch er um den Hinweischarakter der Dinge weiß, der freilich vom Menschen selbst gern als letzte Erfüllung mißdeutet wird[84]).

Wenn also die Unerreichbarkeit Gottes in beiden Testamenten nicht nur die wesenhafte Ferne des kleinen Geschöpfes von seinem unendlichen Schöpfer meint, sondern gerade die Unersetzlichkeit und Endgültigkeit seiner Hilfe für den allseits bedürftigen Menschen, dann muß auch das Wort über den unsagbaren, d.h. in seinem Sein und in seinen Plänen auch von den Worten des Menschen unerreichbaren Gott den Menschen selber betreffen, auch, wenn es von den Gaben ausgeht, die Gott ihm bereitet. Das beachtet wohl die reine Essenzphilosophie zu wenig. Die Existenzphilosophie dagegen ist in der Gefahr zu entmythologisieren, d.h. an die Stelle des im Bild gemeinten Gottes seinen bloßen Bezug zum betroffenen Menschen zu stellen. Und so kann das wahre, bibelgerechte Wort über Gott weder eine bloße Beschreibung seiner Wesenheit anhand ihres Abbilds im Geschöpflichen sein, noch die bloße Betroffenheit des Menschen von seinem offenbarenden Wort. Weder das rein kategoriale, noch das rein existentiale Denken wird allein dem biblischen Gottesbild gerecht.

Dem entspricht, daß ja auch die persönliche Eigentlichkeit des nicht nur dahinwesenden Menschen in seinem eigenen Wesen verwurzelt ist, sei es im geistigen Offenstehen für das, was seine Existenz zu erfüllen vermag, sei es in den Dingen, zu denen er als Person Stellung nimmt. Es ist ein Unterschied, ob der Mensch

[74]) Vgl. Mt 6,8.26.32; 10,20.29ff. u.ö.
[75]) Vgl. Mt 23,9.
[76]) Vgl. etwa Röm 3,24; 6,14ff. 17; 1 Kor 15,10 2 Kor 12,9; Eph 2,5.8; 3,2 u.ö.
[77]) Vgl. Röm 5,2 mit Eph 2,18.
[78]) Vor allem Röm 8,4.
[79]) Etwa 1 Kor 2,4f. und Röm 15,18f.
[80]) 1 Kor 11,26.
[81]) Vgl. Röm 7,9f. 14–25 mit 8,4.10f.
[82]) Vgl. Joh 4,13f.; 6,32f.56; 9,5.39ff.; 11,25; 14,6 u.ö.
[83]) Ein Beispiel für die persönliche Betroffenheit des Sünders durch seine Gottferne ist auch das Tappen im Dunkeln, Joh 12,35 und 1 Joh 2,11.
[84]) Vgl. dazu Joh 4,15 und 6,26.30f.

durch sein Denken mathematischen oder Naturgesetzen auf der Spur ist oder auch um seine leiblichen Bedürfnisse und die Sicherung seines bloßen Vorhandenseins bekümmert ist, oder ob er im selben Denken seine eigenste Armut, sein Angewiesensein auf die je größere Selbstverwirklichung erfährt. Das Denken des Menschen kann existenziell sein, ebenso wie sein Wollen und alle Formen seiner innigen Liebe, wie sie freilich auch beide seinem bloßen, fast tierischen Vorhandensein dienen können. Ähnlich ist es mit den Dingen, deren sein Wollen und Denken bedarf, und die eben kraft dieses Denkens und Wollens entweder bloße Momente einer vielleicht ganz unpersönlichen Geschäftigkeit, oder aber Ausgangspunkt der persönlichen Selbstverwirklichung des Menschen sind. Wie das bloß sachliche Betrachten des Seins und des Werdens der Dinge leicht zu einer gigantisch-unpersönlichen Übermächtigkeit eines absolut Vorhandenen hinführen kann[85]), das mehr den Götzen als dem einen Gott der beiden Testamente gleicht, so das losgelöste Denken in bloßen Existenzialien zu einem soterologisch verengten Gottesbild, das nur noch das Amt der Vereigentlichung des Menschen übrigläßt und in letzter, kaum bedachter Konsequenz zu einem Gott hinführen müßte, der nur noch ein etwas am Menschen, seine Betroffenheit von dem Wort über Gott wäre. Die Mitte hält hier das Wort der Schrift, das von der Analogie irdischer Bilder ausgeht und Gott als den einen schildert, der in all seinen vielen Gaben und Abbildern den Menschen auf das Eigentliche verweist, das er ihm zu geben hat, nämlich die Erfüllung seiner menschlichen Existenz im persönlichen Zutritt zum Vater. Die Frage nach dem unsagbar heiligen, ganz anderen Gott ist also – wie auch Karl Barth in seinen jüngeren Werken erkennt – die nach der Ähnlichkeit, d.h. nach der Unterschiedlichkeit gerade im Vergleichbaren und der Vergleichbarkeit des abgrundtief verschiedenen Gottes mit seinem Geschöpf in der Analogie des Glaubens. Dies Vergleichen des gläubigen Menschen beruht aber gleichermaßen auf dem verkündeten Wort und auf der Voraussetzung für seine Verständlichkeit, d.h. auf der Vergleichbarkeit alles Seienden. Man sollte, scheint es, die analogia fidei nicht nur in ihrem Ursprung, im Hören auf das Wort Gottes, sondern auch in ihrer existenziellen Eigenart von der Analogie des Seienden unterscheiden, kraft deren sie dem Menschen Gottes Anruf und Anspruch am Vergleich mit den Dingen hörbar macht, die ihn irdisch verlocken und in Anspruch nehmen.

Weil nun aber der Mensch im Sein und Wesen auf Gott angewiesen ist, deshalb ist Gott auch für ihn so unwiderstehlich, wie er es auf der Hochzeit von Kana für das Wasser war. Die Schrift sagt nicht nur, keiner komme zu Jesus, es sei denn, der Vater ziehe ihn[86]). Sie sagt auch, er werde keinen von denen verlieren, die der Vater ihm gibt[87]). Ohne hier das Problem der Vorherbestimmung auch nur aufzuzeigen, sei ein Vergleich gewagt, der vielleicht Joh. 4 naheliegt: Der Mensch kann im Gegensatz zur leblosen Kreatur seinem Schöpfer widerstehen, er ist ein potentieller Sünder und hat diese Möglichkeit grundlegend und erneuernd oft genug verwirklicht. Aber es ergeht ihm dabei wie einer liebenden Frau: sie kann sehr wohl dem Mann, den sie liebt, aus vielerlei guten Gründen widerstehen. Aber es zerbricht ihr das Herz, wenn sie ihn wirklich liebt. Und so ähnlich ist es mit

[85]) Damit soll die philosophische Erweisbarkeit eines persönlichen Gottes nicht geleugnet werden. Aber auch die Ahnung von seinem verstehenden Wissen und der Freiheit seines schöpferischen Tuns wird erst in dem Menschen zur Begegnung mit dem persönlichen Gott, der selbst von ihr betroffen ist und sich nicht nur um die abstrakten Gesetze des göttlichen Personseins bemüht.

[86]) Vgl. Joh 6,44.

[87]) Ebd. V. 39.

dem Menschen: er kann Gott widerstehen. Aber es zerbricht ihm das Herz. Er geht daran in seinem Eigensten zugrunde. Eben, weil Gott nicht nur der einzige ist, in dem die Fülle des Seins schlechthin zugegen ist, sondern zugleich und deshalb auch die einzige wirkliche Erfüllung des Menschen in seiner eigensten persönlichen Einmaligkeit in all seinem Tun und Bestreben, eben deshalb bleibt der Mensch seiner selbst, seiner eigentlichsten Eigentlichkeit beraubt, wenn er sie sich nicht von Gott erfüllen läßt. Er ist auf Gott angewiesen und deshalb nur noch im Wesen, aber nicht in dessem persönlichen Vollzug ein voller Mensch, wenn er sich von diesem einen nicht in Anspruch nehmen läßt[88]).

3. Der Anspruch der ersten Tafel

Was hier auf dem Hintergrund einer für das Gottesbild, wie es scheint, wichtigen Perikope dogmatisch erhellt worden ist, soll nun noch kurz auf die konkrete Form des Anspruchs gebracht werden, der in den Geboten der ersten Tafel erhoben wird. Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben[89]). Das meint nicht nur, daß das Volk nicht an den Götzen der Völker hängen soll. Dann könnten wir heute unsre Hände zufrieden in den Schoß legen, da die Überwindung des eigentlichen Vielgötterglaubens wohl nur noch eine Frage der Zeit ist. Hier ist im besagten Sinn mehr gefordert: daß der Mensch sich nur auf einen einzigen angewiesen wissen will, der ihn nicht nur in allen Gaben als Geber, sondern auch in jedem Bedürfnis als eigentlich Nötiger in Anspruch nimmt. Jede Unabhängigkeit von Gottes schöpferischen Gaben würde einen weltlichen Götzen neben Gott stellen, auf den der Mensch sich irdisch verläßt, auch wenn er daneben Gott in der Religion und in der existenziellen Betroffenheit durch sein Wort noch gelten läßt. Gerade die rechtverstandene Jenseitigkeit und Einmaligkeit Gottes verlangt die Anerkennung seines Anspruchs auf allen Gebieten. Das erste Gebot verlangt vom Menschen, Gott in allem zu finden und ihn als Hintergrund aller Dinge zu begreifen[90]). Es verlangt aber auch, in Gott den einzigen zu sehen, der dem Menschen das eigentliche Sein einer persönlichen Existenz ermöglicht. Gerade im Begründetsein von allem, was der Mensch als Verzehrender und Erkennender bedarf, in Gott selbst als dem Schöpfer soll er zugleich seine eigene existenzielle Angewiesenheit auf Gott begreifen. Das kann ihm auch die Augen für den Gottessohn öffnen, der die persönliche Erfüllung des Menschen in Gott zur Wirklichkeit werden läßt[91]).

Und wie der Jenseitigkeit Gottes das erste, so entspricht seiner Unsagbarkeit das zweite Gebot. Der Mensch soll Gottes Namen nicht mißbrauchen. Das heißt gerade nicht, er soll ihn überhaupt nicht im Munde führen. Beide Testamente sind voll seines erhabenen Lobes. Er soll ihn vielmehr nicht zur Lüge, zum Götzendienst und zur Zauberei mißbrauchen[92]), als vermöge er Gott in seinen Dienst zu stellen und als Mensch über ihn zu verfügen. Das gilt gerade auch vom Wort über Gott. Es soll bei aller philosophischen Vorbereitung nicht als die bloße Beschreibung einer vorhandenen Wesenheit erklingen, die – und sei es als Grund und Voraussetzung aller Dinge – doch wie eines von ihnen ist, als könne man aufzählen: die Sterne, ein Pferd, Gott selbst und ein Stein. Nein, der

[88]) Vf. hofft dazu bald eine eingehende Darstellung vorlegen zu können.
[89]) Vgl. Ex 20,2f.; Dt 5,6f.
[90]) So deuten es wenigstens Weish 13 und Röm 1,19f.
[91]) Vgl. dazu Joh 4.13f 6,35 Röm 8,3f. 10 Eph 2, 18 u. a.
[92]) So Heinrich Schneider in der Echterbibel I, Würzburg 1955, S. 214 zu Ex. 20,7.

Mensch soll von Gott immer als angesprochener sprechen, als antwortender, nicht als einer, der über Gott und das Wissen über ihn verfügt, sondern weil Gott ihn ergreift und sich seiner bedient. Freilich soll er auch nicht so über Gott reden, als erschöpfe sich sein Tun im Erfüllen des Menschen und als sei es nur seines Amtes, den Menschen im eigentlichsten Personsein anzurühren. Nein, der Mensch soll auch in seinem Anspruch an Gott klein bleiben vor der Unsagbarkeit dessen, der ruft, wen er will, und den Menschen in die Knie zwingt, bevor er ihn rettet. Man kann hinter dem zweiten Gebot die in beiden Testamenten erfüllte Forderung sehen, Gottes überweltliche und alles menschliche Bedürfnis überschreitende Größe zugleich in ihrer unberührten Jenseitigkeit und in ihrem Anspruch an den Menschen selber zu sehen, von Gott immer als von dem Herrn und Grund aller Dinge zugleich zu sprechen.

Der Unwiderstehlichkeit Gottes für den auf ihn angewiesenen Menschen entspricht schließlich das dritte Gebot, wenn wir es ganz übersetzen: Du sollst den Ruhetag heilig halten. Die christliche Kirche hat diese Über-setzung von der Bezeichnung eines bestimmten Wochentages in die grundsätzliche Zugehörigkeit zu Gott in der Verwirklichung all seiner Pläne schon vorweggenommen, als sie den Tag der Auferstehung und der Sendung des Geistes an die Stelle des letzten Schöpfungstages gesetzt hat. Er besteht doch eigentlich darin, daß Gott ruht und der Mensch als sein Mitarbeiter sein Schöpfungswerk vollendet[93]), sich die Erde unterwirft[94]), die Gott ihm schenkt. So gehört der Arbeitstag des Menschen seinem Wesen nach Gott. Er kann, ob er will oder nicht, gar nicht anders, als in der Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse Gottes Schöpfung in ihrer Hinordnung auf den Menschen vollenden. Das dritte Gebot aber verlangt, daß ihm auch sein Ruhetag gehöre, an dem der Mensch Gott nachahmen und von seiner Arbeit ausruhen darf. Die Ruhe des Menschen gehört Gott, weil er nur in ihm seine Ruhe finden kann. Das hat Augustinus an die Spitze seiner Bekenntnisse gestellt, und das hat die Existenztheologie von Neuem entdeckt. Der Mensch ist auf Gott angewiesen und daher nur in ihm fähig, seinem eigensten Bedürfnis gerecht zu werden. Es gar nicht anders zu versuchen, gebietet ihm das dritte Gebot. Es wird dem Wesen des Menschen so gerecht, wie es Gottes Unwiderstehlichkeit richtig schildert.

Vielleicht gilt das von jeder echt biblischen Gotteslehre. Sie verengt Gott nicht auf den Menschen, aber sie kann ihn auch nicht ohne ihn betrachten. Sie weiß, daß der Mensch von seiner eigensten Erfüllung spricht, sobald von Gott die Rede ist, und daß er wähnen kann, von einem unsäglich Fernen zu reden, wo er doch den einen meint, der ihm immer zugegen sein muß. Und so rechtfertigt es sich wohl, daß wir vom Ergebnis eines menschlichen Suchens nach dem Heiligen ausgegangen sind. Wir haben es von Gott her auf den Menschen zurückreflektiert, der den Heiligen nicht begründet, sondern vorfindet. Dadurch muß der Mensch in seiner Betroffenheit von dem einen Gott und seiner überirdischen Herrlichkeit aufleuchten, die für ihn in allem Irdischen abgebildet ist. Weil es aber der existenzerhellende Glaube ist, in dem der Mensch die sachliche Aussage über Gott vernehmen muß, bleibt unsre Forderung bestehen, die Eingottlehre in der Schrift zu begründen, deren kirchliche Deutung jeglichem Glauben zugrundeliegt.

---

[93]) Vgl. Gn 2,5.
[94]) Vgl. Gn 1,28.

Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung im deutschen Protestantismus

Von Emil Joseph Lengeling, Münster

(Fortsetzung)

1. Das Evangelische Kirchengesangbuch (1950)

Als erstes Ergebnis amtlicher liturgischer Erneuerung ist das als Einheitsgesangbuch für die gesamte Evangelische Kirche in Deutschland geschaffene *Evangelische Kirchengesangbuch* zu nennen[84]). Der Vorgänger des Kirchengesangbuches ist das *Deutsche Evangelische Gesangbuch* von 1927, das bis 1931 in den meisten Landeskirchen eingeführt worden war. Obwohl es gegenüber den Büchern des 19. Jahrhunderts manche Fortschritte aufwies, wurde es seit seinem Erscheinen immer klarer, daß angesichts der fortschreitenden theologischen, liturgischen und hymnologischen Erkenntnisse und des durch die Singbewegung neu erwachten Singens in den Gemeinden und besonders in der Jugend ein Neudruck nicht mehr verantwortet werden konnte. Seit 1928 bereits arbeitete daher ein Ausschuß unter Chr. Mahrenholz an einer Neuordnung[85]). Das reformatorische Lied, aber auch das zeitgenössische Glaubenslied (R. A. Schröder, J. Klepper u. a.) sollten stärker berücksichtigt, verbliebener Ballast aus der Zeit des Pietismus und Rationalismus beseitigt, die Originalmelodien wiederhergestellt, die Lieder nicht so sehr nach dogmatischen und homiletischen Gesichtspunkten thematisch (z. B. »Die Kirche«, »Glaube und Rechtfertigung«), sondern

[84]) Stammausgabe, Kassel 1950. Gleichzeitig ebda: *Choralbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch.* Dazu: *Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch.* Hg. von Chr. Mahrenholz und O. Söhngen. Göttingen, Bd. I, 1: Wort und Sachkonkordanz, ²1956; Bd. II, 1: Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten; Bd. II, 2: Geschichte des Kirchenliedes. Geschichte der Melodien, 1957; Sonderband: Die Lieder unserer Kirche, 1958.

[85]) Chr. Mahrenholz, *Denkschrift über das Gesangbuch der Evangelischen Christenheit*, Hannover 1947; ders., *Das Evangelische Kirchengesangbuch.* Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestaltung, Kassel 1950; K. F. Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes*, in: L. Hennig (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, S. 317–321; R. Ütermohlen, *Der liturgische Gebrauch des Liedes* (Liturg. Richtlinien der Evang.-Luther. Landeskirche Hannovers, 5), Hannover 1950 (Liedrepertoire).

Das neue Gesangbuch wäre nicht das, was es geworden ist, ohne das *Handbuch der deutschen Evangelischen Kirchenmusik* (s. A. 29) und ebensowenig ohne andere Vorarbeiten, wie Gesangbücher von W. Thomas und K. Ameln (Kassel, seit 1927), darunter besonders: *Lieder für das Jahr der Kirche*, Kassel 1934, ²1936, und ein Liederbuch für die deutsche evangelische Jugend: *Ein neues Lied*, Berlin-Dahlem (seit 1932).

nach liturgischen Gesichtspunkten, dem liturgischen Ort und dem Kirchenjahr entsprechend, geordnet und eine feststehende Liedreihe für die Gemeinde aufgestellt werden (sogen. Graduallied).

Das neue Kirchengesangbuch enthält unter den 394 Liedern der Stammausgabe – die Landeskirchen sind berechtigt, bei der Einführung Anhänge beizufügen – auch etwa 40 vorreformatorische Lieder, darunter in deutscher Umdichtung 35 ursprünglich lateinische Hymnen, Sequenzen oder Cantica des Mittelalters, einige davon mit gregorianischen Melodien.

Das Gesangbuch ist eine wichtige Voraussetzung für die Durchführung der neuen Gottesdienstordnungen, und zwar nicht nur wegen der Melodien zum Ordinarium (Kyrie, Gloria usw.), sondern auch wegen des wöchentlich wechselnden Gemeindelieds zwischen den Lesungen, das nach der noch zu besprechenden lutherischen Agende zu den obligatorischen Teilen des jeweiligen Hauptgottesdienstes gehört und als *Wochenlied* in der gesamten EKD überraschend weite und schnelle Verbreitung gefunden hat[86]). Hinzu kommt, daß die Anhänge der Landeskirchen (neben den speziellen Liedern) gewöhnlich die Ordnung des Hauptgottesdienstes und vielfach auch Teile des Stundengebetes (Matutin und Vesper oder Komplet) enthalten und so die aktive Teilnahme der Gemeinden erleichtern. Das 1949 von der Generalsynode der VELKD angenommene Kirchengesangbuch ist inzwischen nicht nur in den Lutherischen, sondern auch von allen übrigen Landeskirchen angenommen und z. T. auch eingeführt worden, ausgenommen Rheinland-Westfalen und natürlich die Freikirchen[87]).

2. *Lutherische Agende IV: Ordination, Einsegnungen, Einführungen, Weihen*

1952 erschien, herausgegeben von der Kirchenleitung der VELKD, nach 16jähriger Vorarbeit der vierte Band der in der Verfassung der VELKD vorgesehenen gemeinsamen Agende[88]). Er enthält zunächst den im Wesentlichen auf Luther zurückgehenden Ordinationsritus für Geistliche. Die Ordination wird verstanden als allgemeiner, durch Menschen vermittelter, aber von Gott gegebener, auch bei unwürdigen oder ungläubigen Trägern des Amtes wirksamer Auftrag zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Für dieses Amt schenkt Gott nach seiner Verheißung Segen[89]). Die Ordination verleiht keinen in

[86]) Es handelt sich um eine Wiederbelebung reformatorischen Brauchs: W. Reindell, *Das De-tempore-Lied des ersten Halbjahrhunderts der reformatorischen Kirche*, Würzburg 1942. Text- und Melodienanalysen der Graduallieder (von Advent bis Trinitas) verfaßten O. Brodde und Chr. Müller, *Das Graduallied*, München 1954. Dort S. 10f. auch Angaben über bisher erschienene Ausgaben für den Gesang der Graduallieder im Wechsel zwischen mehrstimmigem Chor und der Gemeinde (eine auch für unsere Betsingmessen und Ämter mit deutschem Gesang zu empfehlende Methode).

[87]) S. die Ausgaben bei K. F. Müller, *Agendenarbeit*.

[88]) *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*. Band IV. *Ordinations-, Einsegnungs-, Einführungs- und Einweihungshandlungen*, Berlin 1952. Eine kleinformatige Ausgabe erschien 1951 in Neuendettelsau. Das »Ostern 1951« datierte Vorwort (S. 7–9) schrieb der damals leitende Bischof der VELKD Meiser – München. Vorangegangen waren zwei zur Erprobung gedruckte Entwürfe, deren letzter der Generalsynode der VELKD im Juni 1950 in Ansbach vorgelegt und nach erneuter Überarbeitung durch Kirchenleitung und Bischofskonferenz am 13. Februar 1951 verabschiedet wurde. Das *Begleitwort des Liturgischen Ausschusses zu Band IV der Agende*, Berlin 1952 (32 Seiten), unterzeichnete OKR DDr. Christhard Mahrenholz – Hannover.

[89]) *Begleitwort*, S. 24. – So heißt es z.B. in einem Gebet zur Ordination (S. 22): »Auf solchen deinen göttlichen Befehl« (gemeint ist das Wort Christi: »Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende«) »bitten wir von Herzen, du wollest diesem deinem Diener ... deinen Heiligen Geist geben«.

sich ruhenden Habitus oder habituelle Gnaden[90]), bedeutet aber, ähnlich wie bei der Ehe, Aufnahme in einen besonderen »geistlichen Stand« (Luther)[91]).

Auf das Ordinationsformular folgen die Formulare für die im 19. Jahrhundert aufgekommene Einsegnung von Diakonen und Diakonissen und für die erst in neuester Zeit hier und da üblich gewordene Einsegnung von Pfarrvikaren oder Vikarinnen, Katecheten oder Katechetinnen und Gemeindehelferinnen. Durch die liturgische Form soll verhütet werden, daß die kirchenamtliche Entscheidung bloßes Stück Papier bleibt. Realiter vor der gottesdienstlichen Gemeinde vollzogen, soll die Einsegnung gleichzeitig dem Betreffenden Tröstung und Zuspruch bedeuten[92]).

Der zweite Teil bringt, da seit langem Ordination und Einführung in eine feste Stelle gewöhnlich nicht mehr zusammenfallen, eigene Formulare für die Einführung von Pfarrern, Geistlichen mit besonderen Aufgaben, Prälaten, Bischöfen[93]), von Helfern des Pfarrers, die eingesegnet werden, ferner für Oberinnen

---

[90]) Während es im *Begleitwort*, S. 13f., heißt: »Solange ... der geistliche Stand nicht als ein in sich ruhender Habitus, sondern als ein der Gemeinde verpflichtetes Ministerium verstanden wird, solange mag man auch von der Ordination als von der ... Aufnahme in den ›geistlichen Stand‹ reden«, liest man dagegen auf S. 24, die Formeln zur Ordination verdeutlichen, »daß es um das Anvertrauen eines Amtes geht, für das Gott nach seiner Verheißung Segen und Gnade schenkt, und nicht primär um die Verleihung habitueller Segenskräfte und Gnadengaben, die dann die Führung des Amtes erst ermöglichen.« (Sperrungen vom Verf.)

[91]) *Begleitwort*, S. 13f. – Über Theologie und Geschichte der Ordination, Einsegnung und Einführung s. vorerst, da Leiturgia, Bd. 5 noch nicht erschienen ist, Rietschel-Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, Göttingen [2]1951, S. 836–871. Neben der Frage nach der Einsetzung (iure divino oder nicht) und nach der Sukzession wird auch die nach der Sakramentalität des Amtes wieder diskutiert (s. auch A. 12). Im Sinne der Reformation halten nach wie vor viele an einem rein kirchenrechtlichen Charakter (publicatio testificatio) fest, z. B. E. Wolf, *Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre*, in: Peregrinatio, München 1954, S. 243–256, bes. 251f; W. Michaelis (reformiert), *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Hl. Schrift*, Bern 1953.

Wie mehrere Theologen des vorigen Jahrhunderts (so Stahl, Kliefoth, Löhe und Vilmar, s. bei Rietschel-Graff, a.a.O., S. 842f) scheinen jedoch die meisten heute eine göttliche Einsetzung des Amtes anzunehmen, gestützt auf exegetische und historische Untersuchungen wie K. H. Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt*. Ein Beitrag zur ntl. Grundlegung einer Lehre vom Amt der Kirche, Stuttgart u. Köln [2]1954; H. v. Campenhausen, *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht in den drei ersten Jh.*, Tübingen 1953. So z. B. in den Schriften des Theologischen Konvents des Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 5, Berlin 1953: O. Perels, *Apostolat und Amt im NT*, S. 29–39, bes. 31 (Fortsetzung des Apostelamtes) und 35, und E. Sommerlath, *Amt und allgemeines Priestertum*, a.a.O., S. 40–89, bes. 42ff.

Als Sakrament wird die Ordination verstanden u.a. in der anglikanischen Kirche, in Schweden – s. B. Giertz, *Die Kirche Christi* (1939; [4]1946 schwedisch). Göttingen 1954, S. 136–156 –, von den Theologen der »Sammlung« (s. A. 22) – s. *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958, S. 75f; ferner 160, 166 (E. Fincke) – und von »Hochkirchlern« wie Fr. Heiler – z. B. in: Eine Heilige Kirche 28,2 (1955f) 57f.; – als »reale Benediktion«, also mehr als ein bloßer kirchlicher Rechtsakt, u. a. von G. Werner, *Tröstet euch der Ordination*, Neuendettelsau 1954, bes. S. 18–22 (mit Berufung auf E. Stauffer und H. Echternach), J. Heubach, *Der Heilige Geist und das Amt*: Monatsschr. für Pastoraltheologie 42 (1953) 152–159; ders., *Die Ordination zum Amt der Kirche*, Berlin 1956; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und NT*, Göttingen 1951, bes. S. 96.

Ferner s. H. Bernau, *Die Bedeutung der Ordination nach den lutherischen Bekenntnisschriften*, in: Kirche und Amt. Bd. I, Berlin 1940, 47ff.; H. Lahr und W. v. Rohden, *Gottes Heimsuchung durch Wort und Sakrament*, Berlin 1955; W. O. Münter, *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes*, München 1955.

Daß »ein letzter Rest des Charakter indelebilis auch im evangelischen Ordinationsrecht nachwirkt«, ergibt sich übrigens daraus, daß bei Wiedereinsetzung eines (etwa suspendierten) Pfarrers die Ordination nicht wiederholt wird (H. Jahr, Art. *Ordination*, in: EKL II (1957) 1719).

[92]) Begleitwort, S. 16.

[93]) Zum Bischofsamt in der EKD theologisch und geschichtlich: P. Brunner, *Vom Amt des*

und Äbtissinnen, Kirchenmusiker, Lektoren, Küster und Beauftragte für besondere Zweige der kirchlichen Arbeit (Männerwerk usw.), dazu Formulare für die Aussendung kirchlicher Amtsträger in Mission oder Diaspora und für die Verpflichtung von Synodalen.

Mehrere dieser Handlungen sind bisher ungebräuchlich gewesen oder erst in jüngster Zeit aufgekommen. Es besteht daher auch nicht die Verpflichtung, alle dargebotenen Formulare, etwa die für die Einsegnung von Gemeindehelferinnen oder die Einführung von Küstern, zu gebrauchen. »Nur dort, wo die angegebenen Handlungen jetzt oder künftig praktiziert werden, soll das jeweils nach der Ordnung geschehen«, die der vierte Band enthält[94]), um zu verhindern, was Bischof Meiser im Vorwort für die letzten Jahrzehnte konstatiert, daß nämlich »viel und oft nicht sehr erfreulich ›experimentiert‹ worden« ist.

Das Grundschema der Ordinationen, Einsegnungen und Einführungen ist dasselbe, weil es sich »bei der Ordination und der Einführung um zwei Seiten der gleichen Sache handelt« und weil Wiederholung »eines der Grundprinzipien echter Liturgie ist im Sinne des Mithandelns und Mitbetens der gottesdienstlichen Gemeinde«[95]). Vorbild ist das Ordinationsformular Luthers. Die Elemente entsprechen zum Teil, wenn auch in geänderter Fassung (es handelt sich vielfach um Neuschöpfungen), vorreformatorischem Brauch, so die Vorstellung der Kandidaten; eine Verpflichtungsfrage, die sich auf Amts- und Lebensführung, bei der Ordination auch auf die Wahrung des Beichtgeheimnisses bezieht[96]); Segensgebete; den Sinn der Handlung verdeutlichende Ordinations-, Einsegnungs- bzw. Einführungsformeln[97]), die sämtlich schließen mit den Worten: »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, wobei der Liturg (Bischof, Beauftragter der Kirchenleitung bzw. Pfarrer) mit der Hand das Kreuz zeichnet[98]); ferner bei wichtigen Handlungen, die allerdings nur fakultative, choraliter (im zweiten Teil kniend) gesungene Litanei; ein vom Liturgen anzu-

---

Bischofs (Schriften des Theolog. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 9), Berlin 1955, S. 5–77; W. Maurer, *Das synodale evangelische Bischofsamt seit 1918* (Schriften des Theolog. Konvents des Augsb. Bekenntnisses 10), Berlin 1955; H. Liermann, *Das evang. Bischofsamt in Deutschland seit 1933*: Zeitschr. für evang. Kirchenrecht 3 (1953f.) 1–29; E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953 (zum 18. und 19. Jh).

[94]) *Begleitwort*, S. 11.

[95]) *Begleitwort*, S. 7 und 12.

[96]) Bei der Ordination lautet die Frage: »Willst du das Amt, das dir befohlen wird, nach Gottes Willen in Treue führen, das Evangelium von Jesu Christo, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und im Bekenntnis unserer evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist, lauter und rein predigen, die heiligen Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwalten, das Beichtgeheimnis unverbrüchlich wahren und mit deinem ganzen Hause, so viel an dir ist, in einem gottgefälligen Leben denen vorangehen, die dir anvertraut sind, so bezeuge es vor dem Angesichte Gottes und vor dieser christlichen Gemeinde mit deinem Ja. Ordinand: Ja. Dazu helfe mir Gott durch Jesum Christum in Kraft des Heiligen Geistes« (S. 20f.). »Mit voller Absicht« wurde die Frage im Gegensatz zu bisher vorwiegendem Brauch »nicht auf einzeln namentlich aufgeführte Bekenntnisse der lutherischen Kirche abgestellt« (*Begleitwort*, S. 20).

[97]) Z. B. lautet die (in Luthers Formular fehlende) Ordinationsformel: »Mein Bruder N. N., kraft der Vollmacht, die Jesus Christus seiner Gemeinde gegeben hat, überantworten wir dir durch Gebet und Auflegung unserer Hände das Amt der Kirche, wir segnen, ordnen und senden dich zum Dienst am Wort und Sakrament im Namen † des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Assistenten: Amen.«

[98]) Das Kreuzzeichen beim Segnen ist vielfach im Luthertum erhalten geblieben (Rietschel-Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, Göttingen 1951, Register), gilt aber andernorts als »katholisch«. Vgl. etwa die Diskussion in der Zeitschrift Für Arbeit und Besinnung, Württemberg, Beilage 4 (1950) 728–730; 5 (1951) 7; 39; 60f.; 109f.; 130f.; 487–490. – Bemerkenswert: E. Stauffer, *Zur sakramentalen Bedeutung des kirchlichen Segens*, in: Viva Vox Evangelii. Festschrift für Bischof Meiser, München 1951, S. 324–334.

stimmendes Lied zum Heiligen Geist (statt des »Veni Creator Spiritus«); bei den Ordinationen, Einsegnungen und Einführungen von Geistlichen die Handauflegung[98a]) während des Segensgebetes und der Formel als öffentliches Zeichen, durch das quasi-körperlich das Amt zugesprochen wird; die Mitwirkung von geistlichen Assistenten – bei Bischofseinführungen möglichst zwei weitere Bischöfe –, die ebenfalls die Hand auflegen[99]); das Knien zu den Segensgebeten und zu den Formeln, das allerdings bei der Einsegnung und Einführung von Laien fakultativ ist, und schließlich bei der Ordination fakultativ die von einer Formel begleitete Überreichung einer Bibel.

Nicht aus dem vorreformatorischen Ritus, sondern aus lutherischer Überlieferung übernommen sind: freie Ansprachen, gut ausgewählte Lesungen – es werden 55 neutestamentliche und 2 alttestamentliche (meist kurze) Perikopen angeboten –, das als erstes Weihegebet zu verstehende Vaterunser und ein Segenswort am Schluß; ferner bei einigen Handlungen die Überreichung eines Brustkreuzes, bei der Einführung von Kirchenvorständen und bei der Verpflichtung von Synodalen der Handschlag, bei der Einführung von Geistlichen fakultativ das vor dem Sendungswort choraliter deutsch gesungene Tedeum mit Vers und Oration sowie bei der Einführung von Bischöfen, Prälaten, Gemeindepfarrern und Oberinnen die *Acclamatio*, d. i. eine Versicherung der Achtung, Treue und Fürbitte seitens der Kirchenältesten, Pfarrer oder Schwestern. Von dieser *Acclamatio* sagt das Begleitwort[100]), sie sei nicht als personelle Gehorsamsverpflichtung zu verstehen. Vielmehr dürfe wie bei einer Ehe das angelobende Ja des Amtsträgers als des Vaters in Christus nicht ohne das Ja der anvertrauten Kirchenglieder bleiben.

Der dritte Teil des vierten Agendenbandes enthält Formulare für die Grundsteinlegung und Weihe von Kirchen, für die Weihe von Altären, Taufsteinen, Kanzeln, Abendmahlsgeräten, Orgeln und Glocken, Friedhöfen, kirchlicher Gemeindehäuser und anderer, auch profaner Baulichkeiten.

Eine Weihe von Paramenten ist dagegen nicht aufgenommen. Anscheinend fürchtet man die Empfindlichkeit der Gemeinden. Paramente werden in Deutschland bisher nur bei den Hochkirchlern und Berneuchenern getragen. Man verweist dort zur Begründung auf den eschatologischen Sinn (»hochzeitliches Kleid«) und auf die Tatsache, daß Paramente in lutherischen Kirchen, ebenso wie etwa in Schweden und in der anglikanischen Kirche bis heute, auch in Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert häufig und bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts vereinzelt getragen wurden, während der heute in Deutschland fast allgemein übliche schwarze Talar erst 1811 durch königlich-preußische Kabinettsordre – gegen

---

[98a]) *Begleitwort*, S. 23. Die Ordination wäre zwar auch ohne Handauflegung gültig; dennoch wird sie vielfach in der lutherischen Theologie als ritus necessarius bezeichnet, »der durch das mandatum apostolicum und die Tradition der Kirche von Uranfang her geübt wird« (ebda). – Vgl. die in einigen Punkten umstrittene (s. Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 2 (1956) 205) Studie von E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, Göttingen 1951 (ausführliche Bibliographie).

[99]) Nach dem *Begleitwort* des Liturgischen Ausschusses (S. 10) ist die Tätigkeit der Assistenten nicht aus dekorativen Gründen vorgesehen. Die Formel bei der Ordination: »Wir überantworten dir« will unterstreichen, daß Ordinator und Assistenten gemeinsam handeln. – Wenn es im *Begleitwort*, a.a.O., heißt: »Bei der Ordination und Einführung von Pfarrern ist die Beteiligung von drei Gemeindebischöfen, die damit die Gesamtkirche repräsentieren, altkirchliche, von dem Konzil zu Nicäa bestätigte Übung, die die Reformation übernommen hat«, so ist das allerdings weder historisch richtig noch in der Agende durchgeführt, nach der bei der Ordination und Einführung zwei nichtbischöfliche Assistenten mitwirken.

[100]) S. 9f.

einigen Widerstand – eingeführt und später auch außerhalb Preußens übernommen wurde. Diese Entwicklung wird bedauert, weil der aus der akademischen Robe der Humanistenzeit entstandene Talar nicht zum österlichen Charakter des Freudenmahls passe[101]).

Die erwähnten »Weihen« der Agende werden verstanden im Sinn einer *Dedicatio*, also einer Widmung und Aussonderung zum kirchlichen Gebrauch. Abgelehnt wird das Verständnis als *Consecratio* im Sinn einer Verleihung übernatürlicher Kräfte[102]). Die »Weihe« von nichtkirchlichen Gebäuden wird als Fürbitt- und Segenshandlung aufgefaßt. Gemäß 1 Tim 4,4 f sei nichts verwerflich, was mit Danksagung genossen werde, alles werde geheiligt durch Gottes Wort und Gebet. Nur müsse geachtet werden, daß Einweihungen profaner Bauwerke nicht dekorativ mißbraucht würden[103]).

Die Weihehandlungen bringen nach einer Eingangsformel, in der regelmäßig 1 Tim 4,5 zitiert wird, Ansprache, Schriftlesung, Weihegebete, Weihe- oder Segnungsformel mit Kreuzzeichen und Gemeindelied. Die meisten Weihegebete entstammen der Jetztzeit. Die Gebete bei der Grundsteinlegung knüpfen an den Wortlaut des Pontificale Romanum an. Bei der Weihe von Abendmahlsgeräten wird die Kollekte des Fronleichnamsfestes verwertet.

Wie bei uns heute nur das Weihesakrament und die Ölweihe am Gründonnerstag, so sind nach der Agende alle Handlungen, die ihrer Natur nach dazu geeignet sind, in den öffentlichen Gemeindegottesdienst eingeordnet, und zwar nach dem Wortgottesdienst vor dem Abendmahl (das der Ordination und den Einsegnungen folgen soll, bei anderen Handlungen wenigstens gewünscht wird). Vorbildlich ist auch die am Sonntag vor den Handlungen vorzunehmende Ankündigung der Handlung und die Fürbitte für die Kandidaten, wofür 9 Formulare angeboten werden. Diese Ankündigungen und Fürbitten sind bei wichtigen Akten, wie Pfarr- und Bischofseinführung oder Kirchweih, auch im ganzen Sprengel vorzunehmen; die Fürbitten auch am Tag der Handlung selbst.

[101]) Ausführlich zum Ganzen W. Lotz, *Das hochzeitliche Kleid.* Zur Frage der liturgischen Gewänder im evangelischen Gottesdienst, Kassel 1949 (mit 7 Abbildungen). Ferner: *Grundfragen evangelischer Paramentik*, Kassel 1955. (Arbeitsvorlagen für die einzelnen Gewänder im Verlag Stauda, Kassel). Im Unterschied zum katholischen Brauch wird die Stola bei den Berneuchenern über der Kasel getragen. – Bei Lotz, S. 22, ein Hinweis, daß vor allem in Württemberg und Sachsen wenigstens der weiße Chorrock noch vielfach bis heute getragen wird. Ebda, S. 22f., wird H. Goltzen (*Die Stimme der Geopferten*, Kassel 1949) zum Pastorentalar zitiert: »Dieses anti-liturgische Humanistengewand in der schwarzen Anti-Farbe der Finsternis, vergleichbar dem ›Sack‹ und der Asche der Trauer, verleugnet, daß die Kirche sich der Gegenwart des himmlischen Bräutigams trösten und freuen kann. Daß die trauernde Synagoge solches Gewand tragen muß, hätte seinen Sinn; aber es ist ein trauriges Zeichen dafür, daß der Neuprotestantismus nichts mehr von der Eucharistie, der hochzeitlichen Freude, weiß, daß er an den weltüberwindenden Sieg Christi nicht mehr glaubt, wenn er sich durch obrigkeitlichen Zwang, durch ein Kabinettsordre Friedrich Wilhelms III. diesen schwarzen Sack als Einheitstracht für die – Rabbiner und die landeskirchlichen Pastoren hat verordnen lassen.« – Vgl. auch die Aufsätze von H. Kressel, W. Lotz und H. Heuer zur Frage *Soll die Albe wiedereingeführt werden?* Deutsches Pfarrerblatt 51 (1951) 486f.; 610; 619.

[102]) *Begleitwort*, S. 27f. – Es wird hier die grundlegende Unterscheidung übersehen, die in der heutigen katholischen Theologie gemacht wird zwischen den ex opere operato wirkenden Sakramenten und den ex opere operantis ecclesiae, also fürbittweise, wirksamen Sakramentalien.

[103]) *Begleitwort*, S. 29f. – Trotz der »auch auf dem Boden der lutherischen Kirche« gegebenen »Gefahr für ein abergläubisches Mißverständnis« hält die Agende am Ausdruck »Weihe« fest, den sie für die Ordination ablehnt, zumal das Wort auch »vom profanen Bereich her (z. B. Fahnenweihe) keineswegs an sich mit magischen Vorstellungen verbunden« sei und durch Zusätze, wie »dem Dienste Gottes weihen«, durch passive Formeln (»So sei dies . . . geweiht«) und Vermeidung von Anreden (etwa: »Ich weihe dich«) jede »operative Auffassung« eliminiert werde (a.a.O., S. 27f.).

3. Feier der Osternacht

Im Jahr 1954 gab die Lutherische Liturgische Konferenz eine Vorlage für die Osternacht heraus[104]). Sie basiert auf Osternachtsfeiern, die vereinzelt seit 1937 in Kirchen Hannovers am Abend des Karsamstags oder in der Osterfrühe gehalten wurden. Das Formular ist noch nicht offiziell, doch wird der zweite Band der Agende auch ein Formular für die Osternacht enthalten, wie im ersten Band angekündigt wird.

Die Ordnung übernimmt in z. T. freier Form Elemente der römischen Liturgie, so die Osterkerze[105]), die bis zum Evangelium des Himmelfahrtstages bei den Gottesdiensten brennen kann, die Weitergabe des Osterlichtes an die Gläubigen (fakultativ), Exsultet und Präfation (beide in der gregorianischen Melodie), vier Lesungen, und zwar – z. T. gekürzt – die 1., 2. oder 4., 5. und 7. Lesung (stattdessen auch Röm 6,3–11) der früheren römischen Liturgie, dazu zwei Cantica und vier Orationen, fakultativ eine Erwachsenentaufe, eine Litanei (nach der Taufe), die zum Gloria überleitet. Ferner Epistel und Evangelium. Ausgeschieden wurden als nicht zutreffend übersetzbar das *Lumen Christi*, als nicht-evangelisch Feuer- und Taufwasserweihe sowie die Erneuerung der Taufgelübde, weil die *Abrenuntiatio diaboli* für den, der durch die Taufe der Gewalt des Satans entnommen sei, in der Frageform kaum wiederholbar und das Taufgedächtnis noch nicht genügend durchdacht sei[106]). Eingefügt wurde als Vorschlag eine kurze Didaskalie des Liturgen vor den Lesungen und als Erbgut aus altreformatorischen Ostermetten der wie bei unseren Passionen auf drei Kantoren verteilte Gesang des Osterevangeliums nach Matthäus (Mt 28,1–10, 16–20; oder, wie im *Missale Romanum*, Mt 28,1–7).

Gegenüber dem theologisch gefährlichen Übergewicht des Weihnachtsfestes und Karfreitags soll durch die evangelische Osternachtsfeier das Urfest der Kirche stärker ins Bewußtsein treten und durch das Abendmahl wenigstens der Kerngemeinde ausgezeichnet werden[107]). Die fakultative Erwachsenentaufe würde zu einer Wiederbelebung der Fastenzeit beitragen, zumal nach der neuen lutherischen Taufordnung diese Zeit möglichst für die Vorbereitung der Taufbewerber genutzt und diese Katechumenatszeit wieder stärker in den Rhythmus des Kirchenjahres eingespannt werden soll[108]).

4. Lutherische Agende I: Haupt- und Nebengottesdienste

Im Jahre 1955 erschien nach langem Bemühen, über das oben kurz berichtet wurde, in definitiver Ausgabe der erste Band der Lutherischen Agende[109]), wohl das bedeutsamste Ereignis in der gegenwärtigen liturgischen Erneuerung im

[104]) *Die Feier der Osternacht.* Im Autrage der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands hg. von Chr. Mahrenholz, Berlin 1954 (Vorwort von Mahrenholz S. 3–12). Vgl. auch die A. 62 genannte Agende der Michaelsbruderschaft für die Karwoche.

[105]) »Das einzige, was gegen die Osterkerze angeführt werden kann, ist dies, daß sie in der evangelischen Kirche ungewohnt ist. Das aber ist kein theologisch vertretbarer Gegengrund gegen eine Sache, die man am anderen Ort (Weihnachten) unbefangen übt« (*Vorwort*, S. 8).

[106]) *Vorwort*, S. 7 und 9f.

[107]) Daß »unsere Hauptgottesdienste am Ostertage in der Regel ohne Sakramentsfeier gehalten« werden, »wird in absehbarer Zeit nicht zu ändern sein, wenn man nicht Gefahr laufen will, entweder das ›Festpublikum‹ ohne genügende Vorbereitung zum Sakrament zuzulassen oder aber die Osterkirche bei Beginn des hl. Abendmahls zu drei Viertel leer zu sehen. Hier bietet die Osternachtsfeier die Möglichkeit, all denen den Genuß des Sakraments zu vermitteln, die es am Ostertage nicht entbehren wollen« (*Vorwort*, S. 5). – [108]) *Vorwort*, S. 5.

[109]) *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Erster Band. Der Hauptgottesdienst*

deutschen Luthertum[110]). Der Band enthält Ordinarium und Proprium für den Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl sowie Formulare für bloße Predigt- oder Abendmahlsgottesdienste. Der Predigtgottesdienst, der an Sonn- und Festtagen neben dem Hauptgottesdienst oder an Werktagen gehalten werden kann, verläuft entweder nach der Ordnung der Messe oder nach dem Formular der Vesper, wobei an die Stelle der Auslegung oder Väterlesung die Predigt tritt, oder nach der Form des spätmittelalterlichen Predigtgottesdienstes[111]), der besonders von den reformierten Kirchen im 16. Jahrhundert übernommen wurde und bis heute in Geltung ist. In dieser Form ist die Predigt durch Kanzelgruß, Gebet, Vater unser und Segen umrahmt. Der reine Predigtgottesdienst kann auch als Hauptgottesdienst gefeiert werden, entweder mit Fortfall dessen, was sich auf das Abendmahl bezieht, oder nach eigener, dem Wortteil des Hauptgottesdienstes verwandter Ordnung. Am Karfreitag und Buß- und Bettag kann nach einem besonderen Formular ein Hauptgottesdienst ohne Abendmahl gefeiert werden, was für den Karfreitag, der heute noch fast überall der Abendmahlstag ist, eine sehr auffällige Neuordnung bedeutet[112]). Besondere Formulare werden geboten für die Feier des Abendmahles außerhalb des Hauptgottesdienstes, etwa am Abend eines Sonn- und Feiertages oder an Werktagen.

Der »normale« Hauptgottesdienst am Sonntag aber – und das ist, wo es durchgeführt wird, wohl überall etwas Revolutionäres[113]) – enthält beides, Pre-

mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Berlin 1955 (in zwei Ausgaben: sog. Schreibtischausgabe und – leicht verkürzte – Ausgabe für die Gemeinde).

Auszüge für den gottesdienstlichen Gebrauch:

a) *Altaragende*, Berlin 1957 (mit allen Noten für den Altargesang; Texte der Gemeinde und des Chores in kleinerer Type; Lesungen nur mit Stellenangaben).

b) *Lektionar*, Berlin 1953. Dazu: Chr. Mahrenholz, *Begleitwort zum Lektionar*, Berlin 1953; W. Schanze, *Das Lektionar für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden* (mit weiterer Literatur): Jahrb. f. Liturgik und Hymnologie 1 (1955) 81–84.

c) *Kantionale*. Im Selbstverlag der Luth. Liturg. Konferenz. Auszüge: Kleines Lutherisches Kantionale. 2 Teile, Neuendettelsau 1950f. – In den Melodienfassungen nicht verbindlich. Man will in umstrittenen Fragen deutscher Gregorianik nicht apodiktisch vorgehen und auch das Werden von zeitgenössischen Weisen nicht unterbinden.

d) *Kollektengebete für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres*, Neuendettelsau 1951.

Das Vorwort des ersten Bandes der Agende stammt vom damaligen Leitenden Bischof der VELKD Meiser, die Einführung zum Kalendarium und zum Hauptgottesdienst schrieb Chr. Mahrenholz, die Einführungen zu den einzelnen Proprien W. Stählin. Chr. Mahrenholz schrieb auch einen ausführlichen Bericht über *Die Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden, Band I:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 1–32.

[110]) »Die Annahme dieser Gottesdienstordnung ist eines Tedeums der Lutherischen Kirche wert«; so der inzwischen verstorbene Erlanger Dogmatiker W. Elert auf der Generalsynode der VELKD in Braunschweig am 13. Oktober 1954. Der Leitende Bischof Meiser – München schreibt dazu im Vorwort der Agende, Elert habe damit »nicht nur die Zustimmung theologischer Besinnung ... zum Ausdruck gebracht, sondern er hat sich darüber hinaus ... zum Mund der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands gemacht«. (S. 10*).

[111]) Die Predigtliturgie des ausgehenden Mittelalters ist in der katholischen Forschung bisher wenig beachtet worden. Vgl. jedoch J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Wien [4]1958, Bd. I, S. 628–633. Im Handbuch *Leiturgia* III (Kassel 1956) handelt E. Weismann, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen*, S. 16–27 über die Entstehung des Prädikantengottesdienstes im Mittelalter, S. 27–69 über die Übernahme (besonders in Südwestdeutschland) dieser Liturgie durch die Reformation im 16. Jh.

[112]) Der Karfreitag wurde ursprünglich in der lutherischen Kirche meistens ohne Abendmahl gefeiert; s. Rietschel-Graff, 478 A. 1.

[113]) Anschauungen, wonach ein Gottesdienst ohne Abendmahl etwas Unvollständiges ist und – wie Einzelne daraus folgerten – die Gemeinde allsonntäglich das Abendmahl feiern sollte, werden bereits im vorigen Jahrhundert (z. B. von Höfling, Th. Harnack und Kliefoth) vertreten; s. bei Rietschel-Graff, 428; 432.

digt und Abendmahl, und zwar die sakramentale Feier nicht als Anhängsel nur für Abendmahlsgäste[114]), sondern eingeordnet in ein Gesamtgefüge. Dieses Gefüge besteht aus festen und wechselnden Stücken und ähnelt rein phänomenologisch dem Ordinarium und Proprium unserer Liturgie. Im einzelnen sind folgende Unterschiede zu nennen, wobei die von der Agende offengelassenen Variationsmöglichkeiten nur zum Teil berücksichtigt werden können.

Zunächst zum Ordinarium: Das nicht verpflichtende Rüstgebet – unser Stufengebet bis zum Aufer a nobis einschließlich – wird in der Sakristei durch den Liturgen und andere Mitwirkende verrichtet oder, ohne den Psalm Judica, vor dem Altar. Von Ordinariumsteilen des römischen Missale fehlen: Das *Munda cor*, die Gebete zur Opferbereitung und vor der Kommunion, das *Placeat* und das Schlußevangelium. Die Gebete zur Kommunion (Herr, ich bin nicht würdig ... Wie soll ich dem Herrn vergelten ... Was wir mit dem Munde empfangen ...«) können von den Kommunikanten still gebetet werden. Es fehlt ferner der Kanon außer den mit »Konsekration« überschriebenen Einsetzungsworten[115]), bei denen der Liturg das Kreuz über Brot und Wein zeichnet und die Gemeinde sich erhebt, wenn das nicht schon zur Präfation geschehen ist, oder niederkniet.

Wenn die Gliedkirche es gestattet, kann aber der Liturg im Anschluß an das Sanctus ein Gebet singen, in dem er, die Präfation fortsetzend, dankt für die »Erlösung, die Du uns bereitet hast durch das heilige, allgenügsame Opfer seines (Christi) Leibes und Blutes am Stamme des Kreuzes« und in einer *Epiklese* um den

---

[114]) Wie schon zu Luthers Zeiten verlassen bei einer an den Predigtgottesdienst angehängten Sakramentsfeier die Nichtkommunikanten in den meisten Gemeinden die Kirche. Luthers *Formula missae* und andere Ordnungen des 16. Jh. dagegen sahen vor, daß die gesamte Gemeinde zugegen bleibt; eine Praxis, die heute von einigen gewünscht, von andern bekämpft wird; s. Rietschel-Graff, 434–438.

[115]) Die liturgische Fassung des Einsetzungsberichts bei Luther wird im allgemeinen, abgesehen von der Aufklärungszeit, in der Folgezeit bis heute von den Agenden übernommen. Den Wortlaut (mit Varianten) und einem Textvergleich mit den ntl. Berichten und dem römischen Kanon bietet H.-Ch. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti.* Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957, S. 15–33. Ebda S. 34–77 die bemerkenswerte exegetische und S. 138–172 die liturgiegeschichtliche Untersuchung über die Funktion des Einsetzungsberichts im Rahmen des Hochgebets, S. 84–108 über die lutherische Konsekrationstheologie. Deren Schwierigkeit liegt darin, zwei sich eigentlich widersprechende Lehren zu vereinen: 1. *Benedictio fit per recitationem verborum Christi.* 2. *Extra usum ... non adesse corpus Christi* (so nach der *Formula Concordiae* von 1577). Die Auffassung, daß die Worte Christi konsekrieren, ist rituell noch unterstrichen worden durch die Kreuzzeichen über den Elementen, die seit dem 17. Jh. in liturgischen Agenden des Luthertums auftreten (Rietschel-Graff, 468;376f) und auch in der neuen Agende nicht fehlen. Rietschel und Graff verwerfen mit anderen entschieden die genannte Auffassung trotz der Formula Concordiae und vieler lutherischer Dogmatiken als unevangelisch und katholisierend; es bestehe kein Zweifel, daß die »Gemeindeglieder durch die übliche Form der Liturgie vielfach ganz unlutherische Vorstellungen mit der Konsekration verbinden, daß sie meinen, die Worte gälten den Elementen und die letzteren erführen irgendwelche Wandlung« (a.a.O., S. 468). Sie beklagen daher – aus anderen Gründen wie P. Brunner, Schmidt-Lauber u.a. – die völlig isolierte Stellung des Einsetzungsberichtes (467) und seine Auffassung als Gebet und verlangen ein eigenes Weihegebet, durch das die Elemente »geweiht (konsekriert), d. h. zu ihrem heiligen Gebrauch bestimmt werden« (469). – Sehr beachtlich sind die *Bemerkungen zur eucharistischen Epiklese* von K. B. Ritter in: Kosmos und Ekklesia (Festschrift für W. Stählin), Kassel 1953, S. 163–173; s. auch a.a.O., S. 40–54, R. Stählin, *Der Herr ist der Geist* (S. 54: »Der für das rechte Sakramentverständnis wesentliche und darum unaufgebbare Sinn der Epiklese liegt in dem Hinweis darauf, daß im Sakrament das Heilsgeschehen für die Kommunikanten präsentiert und aktualisiert werden soll«). Ferner s. K. F. Müller, *Neuordnung des Gottesdienstes*, in: L. Hennig (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, S. 297–301, P. Brunner, in: *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen.* Untersuchungen zur Kirchenagende I, 1. Gütersloh 1949, S. 69–71.

Heiligen Geist bittet, »daß wir unter diesem Brot und Wein Deines Sohnes wahren Leib und Blut . . . empfangen«. Auf die gesungenen Einsetzungsworte folgt dann die ebenfalls gesungene *Anamnese* des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und der Fahrt in den Himmel, wo der Hohepriester uns vor dem Vater immerdar vertritt, die Bitte um Einheit der Kirche und um das Hochzeitsmahl im Reiche Gottes und schließlich die Doxologie.

Durch die Zulassung von Anamnese, Epiklese und Schlußdoxologie, die der Entwurf von 1951 noch nicht kannte[116]), ist zwar ein bedeutsamer, gründlich erwogener Schritt über Luther hinaus getan, der das große Eucharistiegebet des Kanons wegen der darin vorkommenden Opferausdrücke zerstörte und den Einsetzungsbericht isolierte[117]), aber im Unterschied zu den Meßordnungen der Hochkirche[118]),

---

[116]) Dort unterscheidet sich die Form B nur durch die Stellung des Vaterunser nach den Einsetzungsworten (so auch in den meisten Gottesdienstordnungen der Reformation, z. B. in Luthers *Formula missae* und in Baden 1857, Bayern, Hessen–Kassel, in der Lutherischen Kirche Preußens), statt, wie bei Luthers *Deutscher Messe* (dort als Paraphrase) und in den übrigen lutherischen und unierten Kirchen, vor den Einsetzungsworten; s. Rietschel-Graff, S. 346–359; 378, 467.

[117]) Luther hat die westliche Auffassung, daß die Konsekration ausschließlich durch die Einsetzungsworte erfolgt, übernommen und daraus die (ohnedies dogmatisch erforderliche) liturgische Konsequenz gezogen, alle anderen Teile des Eucharistiegebetes fortfallen zu lassen. Der daraus sich ergebende »schwerwiegende Substanzverlust in der eucharistischen Danksagung, die in dem Stiftungsbefehl Christi sowie in den altkirchlichen Gottesdiensten die wesentliche Mitte der eucharistischen Liturgie ist«, und die damit zusammenhängende Passivität der Gemeinde, die die actio Christi nur hinnimmt (Schmidt-Lauber, zusammenfassend S. 205–208; vgl. auch P. Brunner, in: Leiturgia I, S. 340–359), wird heute als »Fehlentwicklung in der lutherischen Tradition« bezeichnet und die Frage gestellt, »ob die lutherische Abendmahlsfeier eigentlich noch ›Eucharistie‹ ist« (Schmidt-Lauber, a.a.O.). Sehr treffend auch K. B. Ritter, a.a.O., S. 172f.

[118]) Der Opfergedanke im Sinn des Opfers der Kirche wird verschiedentlich ausgesprochen bei der »Darbringung der Gaben«; so bei der »Darbringung des Kelches« (Gebet des römischen *Ordo Missae: Offerimus tibi, Domine, calicem*), bei der »Darbringung des eingesammelten Kirchenopfers« (». . . nimm an . . . die Opfergaben Deines Volkes, die wir . . . Dir darbringen . . . In diesen Erstlingen unserer Habe stellen wir uns Dir selber dar . . . Sende auf uns herab Deinen Heiligen Geist, daß wir uns Dir hinzugeben vermögen als ein Opfer ‚das Dir sei lebendig, heilig und Dir wohlgefällig . . .«), mehrfach im Weihrauchgebet (». . . Weihrauch und reines Opfer . . . bringt Deine heilige Kirche Deinem Namen dar«), beim (erst jetzt folgenden) Glaubensbekenntnis (»Lasset uns opfern durch Jesum Christum das Lobopfer allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die Seinen Namen bekennen«). In der Anamnese heißt es mit Anklängen an die Chrysostomusliturgie: »Ihn (Christus) . . . verkündigen wir als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer. Und also bringen wir nach Seinem Willen Dir dar das Deine von dem Deinigen: das Brot des ewigen Lebens und den Kelch des unvergänglichen Heils. Blicke gnädig hin auf das allgenügsame Opfer, das Dein Sohn einmal für die Sünden . . . dargebracht hat und das . . . vor dem Angesicht Deiner erhabenen Majestät aufsteigt für und für. Nimm um Seinetwillen auch unser Opfer des Lobes gnädig an, wie du huldreich angesehen hast die Opfergaben unserer Väter.«

Es folgt eine der Berneuchener Form verwandte Epiklese. Zitate nach der letzten Auflage (1948) der Hochkirchlichen *Messe* (A. 67). – Die Interpretation der Heilerschen Anamnese durch K. F. Müller, *Die Neuordnung des Gottesdienstes*, in: L. Hennig (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, S. 300f, wonach in genuin lutherischer Weise »›das Deine von dem Deinigen‹, das sind Brot und Kelch«, nicht aber, wie bei der in A. 119 angeführten Anamnese, Christus dargebracht wird, scheint mir der Intention Heilers zu widersprechen, während P. Brunner, in: Leiturgia I (1954) 358, mit Recht einen »Anklang an die Vorstellung, als bringe die Gemeinde das im Abendmahl gegenwärtige Kreuzesopfer ihrerseits Gott dar« in beiden Anamnesen ausgedrückt findet, eine Vorstellung, die nach Brunner »unbedingt vermieden werden muß«, wie auch die in der anglikanischen Liturgie ausgedrückte Selbstopferung der Gemeinde im Eucharistiegebet verschwiegen werden kann und soll, wo »die Selbstvergegenwärtigung des Opfers Christi Ereignis wird«.

der Berneuchener[119]) und einiger ausländischer Kirchen[120]) sowie vereinzelter lutherischer Ordnungen der Reformationszeit[121]) ist das *Offerimus* unserer Kanons ausgeklammert. Auch wird nicht ausgesprochen, daß es sich im Mahl um die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers handelt[122]).

Stücke des Ordinariums, die unser Missale nicht oder nicht mehr kennt, sind

---

[119]) In der heute geltenden *Ordnung der Messe* (Kassel 1950) folgen auf Präfation und Sanctus Einsetzungsworte, Anamnese und Epiklese. In der Anamnese heißt es zum Schluß: »Durch Sein Blut gereinigt und versöhnt, treten wir mit Freudigkeit ein in das Heilige und nahen dem Thron Deiner Gnade mit diesem reinen, heiligen, allgenügsamen Opfer, mit dem Er, unser Hoherpriester, uns immerdar vor Dir vertritt. In der Gemeinschaft dieses Opfers loben wir Dich, Vater in den Himmeln, in ihm (dem Opfer!) rühmen wir Dich, mit ihm (!) beten wir Dich an.« – Es folgt die Epiklese: »Sende herab auf uns Deinen Heiligen Geist, der lebendig macht, und erfülle mit ihm das Haus Deiner ganzen Kirche; mit Ihm segne und heilige auch diese Deine Gaben zur himmlischen Speise. (Er breitet die Hände segnend über das Brot:) Segne und heilige dieses Brot + und mache es uns zur Gemeinschaft des Leibes unseres Herrn Jesu Christi. (Er breitet die Hände segnend über den Kelch:) Segne und heilige diesen Kelch + und mache ihn uns zur Gemeinschaft des Blutes unseres Herrn Jesu Christi. Und wie Du Ihn auferweckt hast von den Toten und den irdischen Leib verwandelt hast in himmlisches Wesen, so wandle uns + (er segnet sich selbst mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes), Herr, und laß uns diese Gaben gereichen zu einem Brote des ewigen Lebens und zu einem Tranke des immerwährenden Heils. Ja, Herr, schaffe uns und alle Welt neu nach Deiner Liebe.« – Zur Kritik, die die Anamnese der Michaelsbruderschaft gefunden hat, s. K. F. Müller, a.a.O., S.301 und P. Brunner, a.a.O.

[120]) In einer amerikanischen reformierten Liturgie (New York 1944) heißt es in der Epiklese: ». . . sende Deinen Heiligen Geist herab auf diese Elemente, die wir Dir jetzt darbringen (offer) und segne und heilige sie. Und wie Du Deinen einzigen Sohn als ein völliges und allgenügsames Opfer für die Sünden der ganzen Welt gegeben hast, so bringen wir hier uns selbst mit Leib und Seele dar als ein lebendiges, heiliges und wohlgefälliges Opfer . . . Und laß Dir wohlgefallen, barmherziger Vater, jetzt dieses Gedächtnis (memorial) des heiligen Opfers Deines Sohnes, das wir Dir hiermit darbringen (offer), gnädig anzunehmen zusammen mit dem Opfer unseres Lobes und Dankes, indem wir uns selbst mit Leib und Seele, Eigentum und Leben zu Deinem Dienst und Lob heiligen« (zitiert bei Rietschel-Graff, S. 471). Eine Verbindung von Anamnese und Ausdruck des Selbstopfers der Gemeinde ist auch hergestellt in der neuen Ordnung der Église Réformée de France, *Liturgie du culte dominical*, Paris 1948, S. 38 (en commémorant ici le sacrifice unique et parfait . . . nous nous offrons nous-mêmes) und bei M. Thurian, *Joi du ciel sur la terre*, Neuchâtel und Paris 1946, S. 160 (»nous offrons à ta maiesté suprême notre sacrifice de louange . . . daigne avoir égard au sacrifice de ton Fils, unique et parfait . . . et agréer son intercession perpétuelle . . . Daigne aussi recevoir l'hommage de nos coeurs qui s'offrent à toi et se consacrent à ton service, en sacrifice vivant et saint«). Das *Eucharistic Prayer* der lutherischen Kirchen der USA bringt nach den Einsetzungsworten Anamnese und Epiklese; in letzterer wird der Vater gebeten: »Du wollest gnädig annehmen dieses unser Opfer des Lobpreises und Dankes« (zitiert in: *Liturgische Erneuerung in aller Welt*. Ein Sammelbericht. Hg. von Th. Bogler, Maria Laach 1950, S. 162).

[121]) In der schwedischen *Interimsmesse* von 1576 steht in der Anamnese sogar: »Eundem filium tuum, eiusdem mortem et oblationem . . . fide amplectimur tuaeque praeclarae maiestati humillimis nostris precibus offerimus« (zitiert bei Schmidt-Lauber, S. 244f). In der Ordnung der Messe für Pfalz-Neuburg von 1543 heißt es in der Epiklese vor den Einsetzungsworten: »Wir bringen für deine Goetliche Maiestat dise deine Gaben Brot und Wein und bitten, du woellest di selben durch dein Goetliche gnad . . . heiligen, segnen . . .« (zitiert bei Schmidt-Lauber, S. 221). Fast wörtlich übernommen von der Ordnung der Lutheraner in Hessen – Kassel (bei Rietschel-Graff, S. 469f).

[122]) Auch der von P. Brunner (in: Leiturgia I, S. 360) nach dem Vorbild von Th. Harnack formulierte Kanon der *Kirchenagende* von Beckmann-Brunner-Kulp (s. A. 171) vermeidet absichtlich (Leiturgia I, S. 358 A. 376) das katholische »Offerimus«. Im Postsanctusgebet heißt es nur: »Dieses Brot und diesen Wein, deine Gaben, himmlischer Vater, stellen wir vor dein Angesicht und bitten dich, du wollest sie heiligen und segnen durch die Kraft des Heiligen Geistes, daß dies Brot sei der Leib unseres Herrn Jesu Christi . . .«

Die Anamnese spricht vom Hohenpriester, der uns allezeit vor dem Vater vertritt »mit dem einen allgenügsamen Opfer seines Leibes und Blutes, für uns dahingegeben und vergossen am Stamm des Kreuzes und für uns gegenwärtig im Geheimnis dieses heiligen Mahles«.

in der neuen Agende Kanzelgruß und -segen, das allgemeine Kirchengebet[122a]), das in jeweils drei oder vier Formularen (mit Varianten) als zusammenhängendes Gebet in der Art des Allgemeinen Gebets des heiligen Canisius *(Prosphonese)*, in der Form orientalischer Liturgien *(Ektenien)*, in der Art, wie sie bei uns am Karfreitag erhalten ist *(diakonisches Gebet)*, oder auch als Litanei gebetet oder gesungen wird; ferner Versikel vor der Postcommunio. Dazu, wenn die Gliedkirche es vorsieht, ein Gebet des Liturgen bei der Niederlegung des Dankopfers (Kollekte) am Altar, worin es heißt: »Nimm gnädig an dies Opfer unseres Dankes, das wir Dir darbringen zu Deiner Ehre. Laß die Gabe Dir wohlgefallen«. An besonderen Tagen können die Gläubigen das Dankopfer selbst zum Altare bringen. Schließlich ist noch anzumerken, daß die in der Regel choraliter von Chor oder Gemeinde und Chor abwechselnd gesungenen Stücke Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei durch Gemeindelieder ersetzt werden können.

Das Proprium der neuen Agende besteht aus freien, fakultativen und festen Stücken. *Freie* Stücke, deren Auswahl dem Liturgen zusteht, sind das Eingangslied, das Predigtschlußgebet, das Lied nach der Predigt sowie Psalmen oder Lieder zum Dankopfer und zur Kommunion. *Fakultative* Stücke sind solche, die entweder immer gleich bleiben oder nach Belieben dem Kirchenjahr gemäß ausgewechselt werden können; das sind die Präfation – neben der allgemeinen gibt es 14 weitere, darunter eine Marienpräfation[123]) –, die Versikel vor der Postcommunio und diese selbst. *Feste* Stücke sind solche, die für jeden Sonn- und Festtag eigens zusammengestellt sind; das sind für den Liturgen bzw. Lektor Kollekte, Epistel und Evangelium und Predigttext, für die Gemeinde Gradual- oder Wochenlied zwischen den Lesungen, für den Chor Introitus mit mehreren Psalmversen, Allelujavers und gegebenenfalls die Mitwirkung mit der Gemeinde durch mehrstimmig gesungene Strophen des Gradualliedes oder mit dem Lektor, wenn Teile der Lesungen als Motetten mehrstimmig gesungen werden. Dieses Proprium, in dem also unser Graduale, Offertorium und Communio fehlen, ist zusammengestellt in Anlehnung an das vorreformatorische Erbe, wie es in den mittelalterlichen Missalien der deutschen Diözesen vorliegt, d.h. also mit einigen Abweichungen vom heutigen *Missale Romanum*. Diese Anlehnung schließt aber nicht aus, daß manche Teile, z. B. viele Kollekten, umgeformt oder neu gestaltet wurden.

Im Proprium sind als nicht allgemein übliche Feste aufgenommen der Altjahrsabend, der Aschermittwoch, die drei ersten Tage der Karwoche und der Karsamstag, die Osteroktav – außer dem Ostermontag, der überall begangen wird – und ein Formular für die Pfingstwoche[124]).

Ein zweiter Teil des Propriums – die Entsprechung zu unserem *Proprium*

[122a]) Zur Geschichte bis zur heutigen Erneuerung s. O. Dietz, *Das allgemeine Kirchengebet*, in: Leiturgia II (1955) 417–452. Die bisher fast einzig bekannte Form war die prosphonetische (Allgemeines Kirchengebet), sofern das Fürbittgebet nicht thematisches Predigtschlußgebet geworden war.

[123]) Die Präfationen stimmen mehrfach mit den 15 Präfationen der Berneuchener überein und entstammen – ebenso wie die 17 Präfationen der Hochkirchler (darunter eine zum Fest des heiligen Franz von Assisi) und die 11 Präfationen aus dem Agendenentwurf der EKU von 1955 (keine Marienpräfation) – z. T. aus der vorreformatorischen Kirche (die Präfationen zum Christkönigsfest und zum Totengedächtnis der Hochkirchler sind Übersetzungen der erst im 20. Jh. in das *Missale Romanum* aufgenommenen Präfationen). – Über die Geschichte der (zeitweise ganz verdrängten) Präfationen im protestantischen Gottesdienst s. W. Reindell, in: Leiturgia II (1955) 489–521.

[124]) Im Agendenentwurf der EKU von 1953 bzw. 1955 (s. A. 169 und 171) ist nur der Altjahrsabend aufgenommen.

Sanctorum[125]) - enthält Formulare für Feste, die in der lutherischen Kirche seit der Reformation vielerorts in Übung geblieben oder wieder neu eingeführt sind. Dazu gehören alle Feste der Apostel und Evangelisten, die Feste des Erzmärtyrers Stephan, der Unschuldigen Kinder, der Darstellung des Herrn oder Lichtmeß, der Verkündigung Mariä, der Geburt Johannes des Täufers, der Heimsuchung Mariä, des Erzengels Michael und aller Engel und der Gedenktag der Heiligen; ferner die Gedenktage der Augsburgischen Konfession und der Reformation[126]). Einige dieser Feste, die an den traditionellen Daten gefeiert werden, verdrängen gegebenenfalls sogar den mit ihnen zusammentreffenden Sonntag, nämlich Johannes, Stephanus, Unschuldige Kinder, Lichtmeß, Geburt Johannes des Täufers, Peter und Paul, Michael sowie die beiden Gedenktage der Reformation. Das Fest Mariä Verkündigung wird dagegen bei Okkurenz mit den Sonntagen der Fastenzeit oder mit der Kar- oder Osterwoche verlegt. Johannes der Täufer und Michael können nach Art unserer Solemnitas externa auf einen Sonntag verlegt werden. Die übrigen Apostelfeste, Heimsuchung Mariä und der Gedenktag der Heiligen werden nur während der Woche fakultativ gefeiert.

Ein dritter Teil des Proprium enthält, dem *Commune Sanctorum* und den Votivmessen des Missale Romanum entsprechend, Formulare für Gedenktage eines Martyrers, eines Lehrers der Kirche, der Kirchweih, der Entschlafenen – letzterer wird vorläufig noch mit dem letzten Sonntag im Kirchenjahr verbunden –, Bitt- und Dankformulare für den Buß- und Bettag, um den Heiligen Geist, um die Einheit der Kirche, um die Ausbreitung des Evangeliums, um gute Ernte, ein allgemeines Dankformular und eines für den Erntedanktag. Es folgen schließlich Formulare für eine Kirchweih, Konfirmation, Ordination und die Wahl eines kirchlichen Amtsträgers sowie für Notzeiten: in Kriegsgefahr, in Kriegsnöten und um Frieden[127]). Wenn an gewöhnlichen Werktagen ein Gottesdienst mit Abendmahl gefeiert wird, so in der Regel mit dem Formular des vorhergehenden Sonntags. Feste und Kirchenjahreszeiten sind durch wechselnde Farben in der Bekleidung des Altars und des Lesepults gekennzeichnet. Die Farben stimmen mit unserem Brauch überein[128]).

Es wäre nur in detaillierter Aufstellung möglich zu zeigen, worin das Um-

[125]) Für eine neue Wertung der Heiligen sprechen im evangelischen Raum u. a. das viel gelesene Buch des reformierten Pfarrers W. Nigg, *Große Heilige*, Zürich [4]1952 (auch als Volksausgabe: 28.–58. Tsd.) und die dreibändige Sammlung von J. Erb, *Die Wolke der Zeugen*. 3 Bände. Kassel, I: [3]1958; II: [2]1957; III: 1959. S. auch M. Lackmann, *Die Verehrung der Heiligen*, Stuttgart 1958; die 12. der *Evangelischen Aussagen zu katholischen Wahrheiten* der »Sammlung«, in: M. Lackmann, H. Asmussen u. a., *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958, S. 80; O. Planck, *Unsere Verbindung mit der oberen Welt*, in: H. Asmussen und W. Stählin (Hg.), *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957, S. 309–374.

Recht zurückhaltend noch K. Nitzschke, Art. *Heiligenverehrung*, in: EKL II (Göttingen 1958) 63f und *Maria*, a.a.O., 1249 – 1521. Zur Reformationszeit s. R. Lansemann, *Die Heiligentage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit*, Göttingen 1939, zur Marienverehrung R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952. In heutiger Sicht: H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950 und Fr. Heiler (u.a.), *Evangelische Marienverehrung:* Eine Heilige Kirche. 1955/56, 1.

[126]) Der Agendenentwurf der EKU enthält unter der Überschrift »Kleinere Feste« (so im Register) nur folgende Feste: Darstellung Jesu, Marien Verkündigung, Johannes der Täufer, Apostelтag (29. Juni), Michaelis und Reformationsgedächtnis.

[127]) In Agendenentwurf der EKU finden sich Formulare nur für ein Märtyrergedächtnis, für den Totensonntag, für Bittgottesdienste (Einheit der Kirche, Ausbreitung des Evangeliums, Ernte, Frieden, In Kriegsnöten), für Danktage (allgemein und für die Ernte), für eine Kirchweihe, eine Synode und den Bußtag.

[128]) s. zur geschichtlichen Entwicklung Rietschel-Graff, S. 126f. Ferner J. G. Mehl, *Das Kirchenjahr und seine liturgischen Farben:* Gottesdienst und Kirchenmusik 1,2 (1950) 5–11.

wälzende der neuen Ordnung des lutherischen Hauptgottesdienstes im einzelnen besteht. Denn die der neuen Agende vorausgehende Situation ist überall verschieden. Fast durchweg neu ist die organische Verbindung von Wortgottesdienst und Abendmahl, die Zusammenfassung des Kyrie, des (nicht mehr verkürzten) Gloria und der Kollekte zu einem geschlossenen, nicht durch die bisherigen psychologisierenden Buß- und Gnadensprüche verbundenen Gebetsakt, die festen Kirchenjahrproprien mit dem gesungenen Introitus statt eines Eingangsspruches, mit zwei Lesungen statt einer und mit dem Kanon der Gradual-lieder, die Erneuerung des Altargesangs durch reformatorische oder gregorianische Weisen statt der romantisierenden Melodien des 19. Jahrhunderts, die Beteiligung der Gemeinde durch Dialoge und das Amen, die Aufgliederung auf weitere Träger der Liturgie (Chor, Lektor und Kantor.)

Bei dieser großen Zahl von »Neuerungen« ist es gut zu verstehen, daß die Generalsynode von Braunschweig (Oktober 1954) den Gliedkirchen gestattete[129]), entsprechend ihrem bisherigen Brauch Änderungen zu beschließen, sofern die Grundstruktur (Voranstellung des Rüstgebetes (Confiteor), wo es gehalten wird; Zusammenfassung von Kyrie, Gloria, Kollekte zu einem geschlossenen Akt; doppelte Schriftlesung mit dem Wochenlied; Predigtlied nach der Predigt; Gestaltung des Abendmahlsteils nach der Form A oder B) nicht angetastet wird. Außerdem können die Gliedkirchen zusätzliche Proprien und herkömmliche Melodien für liturgische Gesänge einfügen sowie »für eine befristete Übergangszeit besondere Bestimmungen über die Art einer schrittweisen Einführung von Agende I treffen«.

Von der Möglichkeit zu Sonderregelungen haben die Landeskirchen bisher keinen großen Gebrauch gemacht. Jedoch hat Mecklenburg die Form B mit Epiklese und Anamnese nicht angenommen.

Nach dem Stand vom 31. Januar 1957[130]) ist die Agende I in den Lutherischen Landeskirchen von Thüringen und Mecklenburg (1955), Schleswig-Holstein, Lübeck und Hannover (1956), Schaumburg-Lippe und Braunschweig (1957) angenommen worden. 1958 kam Bayern hinzu. In Hamburg, wo die Agende 1955 zur Erprobung freigegeben wurde, steht die Annahme bevor. Sachsen hat die Agende bisher weder angenommen noch zur Erprobung freigegeben. Im allgemeinen sind für die Einführung Fristen von einigen Jahren angesetzt. Nur in Thüringen sollten die einzelnen Gemeinden die neue Ordnung bereits bis zum 31. Dezember 1956 einführen.

In einigen Landeskirchen ist die lokale Einführung der Agende (so in Mecklenburg) oder des Ordinariums (so in Hannover und Bayern) an Beschlüsse der Kirchenvorstände, in Bayern außerdem an die Genehmigung der Kirchenbehörde gebunden.

Im Vergleich mit den Meßordnungen der Berneuchener oder der Hochkirchler ist die neue lutherische Agende in manchen Punkten enttäuschend[131]). Aber es ist vielleicht richtig, nicht zu schnell und zu weit vorauszugehen, um nicht zu schokieren, solange Geistliche, Kirchenvorstände und Gemeinden nicht bereitet

[129]) s. den Text des synodalen Beschlusses bei Chr. Mahrenholz, *Die Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band I:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 6f.

[130]) Vgl. K. F. Müller, *Die Agendenarbeit in den Landeskirchen der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1945–1956:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 79–87, bes. 81.

[131]) So fehlt in der Agende die *Fractio panis*, deren »ausdrückliche Ablehnung durch Luther ... sich schwer mit der allgemeinen liturgischen Intention ›Zurück zur ersten Messe Christi‹ in Einklang bringen« läßt (Schmidt-Lauber, S. 206). Vor allem aber ist die (zudem nur fakultative) Form B, wie bereits bemerkt, theologisch äußerst zurückhaltend.

sind. Das Bessere wäre sonst auch hier ein Feind des Guten. Im übrigen ist die neue Ordnung des Hauptgottesdienstes, wie ausdrücklich versichert wird[132]), nicht das letzte Wort: sie ist offen für jede weitere vor dem Evangelium zu verantwortende Entwicklung.

5. Lutherische Ordnungen des Jahres 1958

Das Jahr 1958 erbrachte drei weitere Neuerscheinungen von überregionaler Bedeutung. Im Sommer gab die Lutherische Liturgische Konferenz[133]) nach 24jähriger wissenschaftlicher Vorarbeit und mehrjähriger Erprobung die als Entwurf bereits 1951 gedruckte »Ordnung der Predigttexte« in »definitiver« Fassung heraus[134]). Sie ist den Gliedkirchen vom Rat der EKD am 12. April 1957 empfohlen worden. Sie enthält Predigttexte für sechs Jahre. Neben die altkirchlichen Perikopen der Agende, die seit dem Ende des vorigen Jahrhundert fast überall angenommen wurden, sind je zwei weitere Episteln und Evangelien gestellt[135]), die zu den Proprien an Sonn- und Festtagen passen[136]). Dazu kommen

[132]) Mahrenholz, a.a.O., S. 32.

[133]) »Da die Predigt ein Herzstück des christlichen Gottesdienstes ist . . ., muß gottesdienstliche Reform immer auch und vor allem eine Neubesinnung auf Grundlagen und Gestalt der Predigt mit einschließen. Daß die Liturgische Konferenz diese Arbeit für den Bereich der Ordnung der Predigttexte übernommen hat, möge als ein Zeichen dafür gewertet werden, daß der unechte und ungute Gegensatz hie Predigt – hie Liturgie mehr und mehr im Schwinden begriffen ist.« So die Einführung in die *Ordnung der Predigttexte*, S. 14.

[134]) Berlin 1958. Die Einführung (S. 5–14) ist von J. Beckmann, W. Metzger und Chr. Mahrenholz unterzeichnet und berichtet (S. 12–14) über die Vorgeschichte; vgl. auch W. Stählin, *Die Ordnung der Predigttexte:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 1 (1955) 84f. – Grundlage der Arbeit war die *Ordnung der gottesdienstlichen Lesungen*, die W. Stählin seit 1943 auf Wunsch von Landesbischof Wurm herausgegeben hatte. Man hat sich jedoch nicht entschließen können, die Predigttexte auch als liturgische Lesungen aufzunehmen. – *Predigthilfen* zu den neuen Texten werden seit Jahren von W. Stählin in Lieferungen herausgegeben (Kassel), neuerdings als Gesamtwerk in drei Bänden (Kassel 1958f).

[135]) In der Reformationszeit war es Sitte, im Hauptgottesdienst über das Evangelium, in den Nebengottesdiensten in der Frühe und am Nachmittag über die Epistel oder kursorisch über biblische Bücher zu predigen. Seit der Wende zum 19. Jh. dagegen war es fast überall üblich, ein freies Predigtthema zu wählen und die übrigen wechselnden Stücke des Gottesdienstes von daher zu bestimmen und so »thematisch« zu orientieren. Der erste Einbruch in diesen rationalistischen Subjektivismus geschah durch die Wiederherstellung der alten Perikopenreihen (Eisenach 1884). Da es aber einerseits nicht angängig war, nur über das Evangelium zu predigen, andererseits die Nebengottesdienste verfallen waren, mußte die Predigt im Hauptgottesdienst es übernehmen, in der Evangelienreihe nicht erfaßte biblische Texte zu behandeln. Neben der alten Epistelreihe dienten als Predigttexte von einzelnen Forschern oder Kirchen ausgewählte weitere Reihen, in der Regel vier bis sechs (Eisenacher Perikopen, Thomasianische Perikopen in Bayern, sog. Niemansche Perikopen in Hannover, Württembergische Perikopen, Sächsische Perikopen). »Die Grundsätze, nach denen die Auswahl dieser Perikopenreihen vorgenommen wurde, sind außerordentlich verschiedenartig; sie sind zum großen Teil durch den vermuteten oder konstruierten inneren Zusammenklang von Episteln und Evangelien auch in den sog. ungeprägten Zeiten bestimmt, zum Teil gehen sie darauf aus, möglichst viele »Kernstellen« der Bibel zu erfassen, die dann nach einem vielfach nicht näher erkennbaren System oder gemäß der damals herrschenden systematisierenden Auffassung vom Kirchenjahr ohne Rücksicht auf das übrige Tagesproprium auf die Sonntage verteilt werden. Keine dieser im vergangenen Jahrhundert aufgestellten neuen Reihen hat sich allgemein durchzusetzen vermocht; ihr Geltungsbereich fällt zumeist mit den landeskirchlichen Grenzen zusammen« (Einführung in die *Ordnung der Predigttexte*, S. 7). Die neuen Reihen wollen eine Einheit für die EKD schaffen und dabei die erwähnten Fehler vermeiden.

[136]) In der durch die Festkreise von Weihnachten und Ostern geprägten Zeit des Kirchenjahres sollen sich die Predigttexte dem vom betreffenden Proprium bestimmten Spannungsfeld einordnen. In den auslaufenden »unthematischen« Sonntagen nach Epiphanie und Pfingsten wurden die Reihen meist in Sinnbeziehung zum Tagesevangelium, vereinzelt auch zur Epistel, gewählt. Einleitung zur *Ordnung der Predigttexte*, S. 8–10.

drei außerordentliche Reihen: Psalmen, sog. Marginaltexte (in vielen Fällen ergaben sich mehr als sechs geeignete Texte) und Continuatexte. – Die sorgfältige Arbeit sollte auch bei der in Gang gekommenen Überlegung, die Perikopen des *Missale Romanum* durch zwei oder drei weitere Reihen zu vermehren, Beachtung finden.

Ebenfalls im Sommer 1958 erschien, von der Lutherischen Liturgischen Konferenz zur Erprobung herausgegeben, eine »Handreichung für den seelsorglichen Dienst« mit Ordnungen für die Einzelbeichte und für den Dienst an Kranken und Sterbenden[137]). Ihr kommt im Unterschied zu den Agenden keine verpflichtende Kraft zu. Sie will nur Ratschlag und Hilfe für die genannten Dienste geben.

Die private Beichte erlebt heute, wie eine Reihe von Schriften und privaten Beichtordnungen[138]) und der Frankfurter Evangelische Kirchentag mit einem seiner Themata: »Evangelische beichten« auch vor einer breiten Öffentlichkeit gezeigt haben, nicht ohne Einfluß der Psychoanalyse, von der sie jedoch deutlich unterschieden wird[139]), eine langsame Wiederbelebung[140]), nachdem sie, von Lu-

---

[137]) Berlin 1958. Die Formulare sind von Unterausschüssen ausgearbeitet worden; der Unterausschuß für die Beichte unterstand Oberkirchenrat Riedel – München, der für den Dienst an Kranken und Sterbenden Prälat W. Metzger – Stuttgart, der auch das Begleitwort schrieb (S. 279–289).

[138]) K. B. Ritter und W. Stählin, *Die Ordnung der Beichte*, Kassel (1926), ³1952; A. Schönherr, *Lutherische Privatbeichte*, Göttingen 1938; M. Lackmann, *Wie beichten wir?*, Gütersloh 1948; Kl. Harms, *Die evangelische Beichte*, Bielefeld 1954; A. E. Rüthy, *Zur neutestamentlichen Begründung des Bußsakraments:* Intern. Kirchl. Zeitschrift 24 (1954) 218–234; Fr. Gleiss, *Zur biblischen Begründung der Einzelbeichte:* Monatsschrift für Pastoraltheologie 44 (1955) 430ff; E. Thomas, *Beichtbüchlein für evang. Christen.* Geleitwort von Bischof Lilje, Kassel 1955; O. Planck, *Evang. Beichtbüchlein.* Mit einem Vorwort von W. Stählin, Stuttgart 1956; W. Böhme, *Beichtlehre für evang. Christen*, Stuttgart 1956; E. Stange, *Die evang. Privatbeichte im Blickpunkt unserer Kirchenleitungen:* Pastoralblätter 97 (1957) 196–202; M. Thurian, *Evang. Beichte.* Mit einem Vorwort von Landesbischof Dietzfelbinger, München 1958; W. Lehmann, in: M. Lackmann u. a., *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958, S. 236. Das *Allgemeine Evangelische Gebetbuch*, für Studentengemeinden hg. von H. Greifenstein u. a., Hamburg 1955, und das *Christliche Hausbuch*, hg. von W. Lotz, Kassel 1953, enthalten ebenfalls Anweisungen für die Privatbeichte; s. auch W. Stählin, *Die ausgesonderten Tage*, Kassel 1954; ders., *Die Regel des geistlichen Lebens*, Kassel ²1950, S. 78f (Rat zur Einzelbeichte); S. 82 (»Eine Regel des geistlichen Lebens ist zugleich ein Beichtspiegel«) und den Abschnitt Krankenbeichte, in: H. Fichtner, *Kompendium der Krankenhausseelsorge*, Berlin o. J. (1957), S. 133–135. Bedeutsam ist, daß die *Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD* (Hannover 1955) die Einzelbeichte wünscht. – Zu Bestrebungen im 19. Jh., die Privatbeichte wieder einzuführen, s. Rietschel-Graff, S. 831 A. 16, und Thurian, S. 34 A. 4 (zu J. Chr. Blumhardt, dessen »Charisma des Beichtstuhls« an den Pfarrer von Ars gemahnt).

[139]) Z. B. von M. Boegner, dem Präsidenten der Fédération Protestante de France, im Begleitwort zu M. Thurians Buch (A. 138), S. 173f, und von K. E. Skydsgaard, Art. *Beichte*, in: EKL I (1956) 359.

[140]) K. E. Skydsgaard meint a.a.O., S. 358, daß die private Beichte »wohl im großen und ganzen nur in ziemlich geringem Maße praktiziert wird, wenngleich gesagt werden muß, daß das Verständnis dafür und ihre Anwendung zunimmt . . . Es gibt Zeichen dafür, daß wir in unserer Zeit größere Möglichkeiten zu einer positiven Lösung dieser außerordentlich wichtigen Frage haben als in den letzten Jahrhunderten«. Ähnlich W. Löw, Art. *Beichte*, II. Evangelische Beichte, liturgisch – praktisch, in: RGG I (³1957) 972, der, im Blick auf den Frankfurter Kirchentag, »zwischen Kirchentagsgemeinden und dem durch Gewohnheit bestimmten Gemeinde-Alltag« unterscheidet und bemerkt: »Noch ist nicht erkennbar, wie sich die Wiedereinführung der Beichte vollziehen könnte, obwohl neuere Kirchenordnungen sie erstreben, besonders die ›Ordnung des Kirchlichen Lebens‹ der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands«. »Ohne Erschütterung neuprotestantischer Meinungen ist die Beichte schwerlich wiederzugewinnen« (a.a.O., Sp. 973). Über die Übung der Einzelbeichte in Missionsgebieten s. G. F. Vicedom, Art. *Beichte* III. In den jungen Kirchen: a.a.O., Sp. 974.

ther noch als ein »sehr kostbar heilsam Ding« festgehalten, auch unter dem Einfluß der Philosophie von der Autonomie des Gewissens aufgegeben worden und ihr Verfall noch als protestantische Errungenschaft gepriesen worden war[141]). Man bedenkt heute wieder mit Ernst das Wort Luthers: »Wo die Schlüssel nicht sind, da ist Gottes Volk nicht«[142]), ein Wort allerdings, das für uns angesichts der fehlenden sakramentalen Weihen fatal klingen muß[143]). Im Beichtformular der »Handreichung« hat die unter Handauflegung und mit dem Kreuzzeichen dem knienden Beichtenden zugesprochene Absolution den Wortlaut: »In Kraft des Befehls, den der Herr seiner Kirche gegeben hat, spreche ich Dich frei, ledig und los. Dir sind Deine Sünden vergeben. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen«[144]).

Bei den Vorlagen für den Dienst an Kranken und Sterbenden kann man die Fülle und Qualität des Gebotenen nur bewundern, die das im *Rituale Romanum* und in privaten katholischen Manualien Gebotene in einiger Hinsicht übertrifft. Es werden je mehrere Formulare für den Krankenbesuch, die Beichte (Einzelbeichte oder gemeinsame Beichte), die Krankenkommunion (möglichst im Rahmen der Ordnung des Hauptgottesdienstes einschließlich des Wortgottesdienstes, immer jedoch mit vorausgehenden Einsetzungsworten), den Beistand in der Sterbestunde, bei Unglücksfällen und nach eingetretenem Tod geboten. Dazu auf 172 Seiten eine Auswahl von Psalmen, Schriftworten, kurzen Ansprachen, Gebeten und Liedstrophen, Fürbitten und einer Litanei. In den Formularen begegnen neben Segensformeln unter Handauflegung und mit dem Kreuzzeichen hier und da Gebete des *Rituale*, so das *Proficiscere* und *Commendo te*, und die Fürbitten am Grabe aus der deutschen *Collectio Rituum*. Großen Wert legt die Handreichung auf Beichte und Kommunion des Kranken sowie auf die Beteiligung der Angehörigen und Nachbarn. Vieles davon ist der evangelischen Kirche verloren gegangen, zum Teil schon seit Luther, der die Krankenkommu-

[141]) Zur Geschichte der Einzelbeichte im Protestantismus vgl. außer Rietschel-Graff, S. 805–835, und den A. 138 genannten Arbeiten besonders E. Roth, *Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Gütersloh 1952; L. Fendt, *Luthers Reformation der Beichte*, in: Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, Heft 3, Berlin 1953, S. 121–137 und E. Sommerlath, *Der sakramentale Charakter der Absolution nach Luthers Schrift »Von den Schlüsseln«*, in: Die Leibhaftigkeit des Wortes (Festgabe A. Köberle), Hamburg 1958, S. 210–232. – Das zitierte Lutherwort steht in der Weimarer Ausgabe VIII, 164; ähnliche, noch stärkere Worte: VII, 297; VIII, 169; 175; 341 usw. Sehr kritische Urteile über Fehlentwicklungen sind heute nicht selten, z. B. Harms, a.a.O., S. 19: »Die Einzelbeichte ist so wenig katholisch, daß ihr vielfaches Fehlen wie ein vernehmliches Zeichen dafür ist, daß etwas in unserer Kirche nicht in Ordnung ist. Erst wenn sie allerorten begehrt und geübt würde, wären wir wirklich evangelische Christen«. Bischof Dietzfelbinger im Vorwort zu Thurian (A. 138), S. 9: »›Kann man bei Ihnen beichten?‹ – dies ist eine Frage, die oft ausgesprochen, noch öfter unausgesprochen, an einen evangelischen Pfarrer gerichtet wird. Sehr häufig wird sie von dem Fragesteller, der den Pfarrer daraufhin im geheimen prüft, negativ beantwortet. Wir wollen uns wenigstens nicht durch Unkenntnis der Probleme an der weiteren Verarmung der Beichte schuldig machen«. Marc Boegner stellt (a.a.O., S. 171f) fest, daß die übersteigerte Reaktion gegen die Entartung der katholischen Beichte zur Folge hatte, »daß die Gläubigen eines Gnadenmittels beraubt wurden, dessen freie und kluge, einsichtsvolle Handhabung zweifellos geistliche Früchte der Heiligung in unseren Kirchen getragen hätte«.

[142]) Zitiert bei Roth, a.a.O., S. 164.

[143]) Wie zur Zeit der Reformation ist auch heute noch dogmatisch umstritten, ob die Beichte ein Sakrament ist (so, mit einigen Schwankungen, Luther; eindeutig bejahend Melanchthon). Die Sakramentalität wird, im Gegensatz zu Calvin, auch von Reformierten wie Thurian vertreten (a.a.O., bes. S. 23–26).

[144]) Es ist auffallend, daß in allen lutherischen Ordnungen der Beichte seit jeher nur indikative Absolutionsformeln gebraucht werden; s. Rietschel-Graff, S. 813, 814, 818, 826 (zu Luther), 826f (Ordnungen des 16. Jh.), 833f (neuere Agenden).

nion als »unerlaubte Privatisierung des der Gemeinde zugedachten Mahles« ablehnte[145]). Der *Valetsegen* für Sterbende und die Fürbitte für die Entschlafenen werden im Begleitwort mit Berufung auf das lutherische Bekenntnis verteidigt[146]). Keine Aufnahme dagegen fand die (neutestamentlich bezeugte!) Krankensalbung. Sie wird von wenigen Pfarrern, vor allem Mitgliedern der Hochkirche, auf eigene Initiative geübt[147]).

Die dritte überregionale liturgische Neuerscheinung des Jahres 1958 ist die von der Kirchenleitung der VELKD im Herbst herausgegebene vorläufige Fassung des dritten Bandes der Agende[148]). Er enthält die Ordnungen der in der Regel im öffentlichen Gottesdienst zu vollziehenden Taufe eines Kindes und eines Erwachsenen, der Jähtaufe (d. i. die nicht im öffentlichen Gottesdienst, sondern im Elternhaus oder in Kliniken durch den Pfarrer gespendete Taufe todkranker oder schwacher Kinder und Erwachsener) und die Ordnung für die Bestätigung einer durch Nichtordinierte vollzogenen Nottaufe. Die Formulare weisen einige Gebete und Riten aus dem *Rituale Romanum* auf, so die Bezeichnung mit dem Kreuz an Stirn und Brust, die Handauflegung nach dem eigentlichen Taufakt und, wo es üblich ist, die Auflegung eines Taufkleides[149]). Nicht aufgenommen sind dagegen die altkirchlichen (von Luther beibehaltenen) Exorzismen[150]), die Überreichung einer Kerze und die Salbungen. Bei der Erwachsenentaufe sind die Katechumenatsriten möglichst zu Beginn der Vorfasten- oder Fastenzeit vorzunehmen, nachdem der Taufbewerber in die Anfangsgründe des christlichen Glaubens eingeführt ist. Die eigentliche Taufe findet, wenn möglich in der Osternacht, erst nach Abschluß des Katechumenats statt.

[145]) Vgl. W. Metzger im *Begleitwort* der *Handreichung*, S. 282f. Eine andere Stellung als Luther bezog Johannes Brenz in der *Württembergischen Kirchenordnung* von 1536, nach der dem Kranken, da er ja nicht excommunicatus sei, das »Sakrament communionis« keineswegs vorenthalten werden soll. Die späteren Agenden sind in diesem Punkte Brenz und nicht Luther gefolgt. Anderes dagegen, wie Privatbeichte und gemeinsame Sterbegebete, trat fast völlig zurück (Metzger, a.a.O., 284–286).

[146]) Metzger, a.a.O., S. 289. Apologie, XXIV, 94: scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus.

[147]) Nach Fr. Heiler, *Die liturgisch-sakramentalen Erneuerungsbestrebungen im Protestantismus:* Eine heilige Kirche 28,2 (1955f) 58. Die von W. Lotz für die Michaelsbruderschaft hg. *Agende für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden*, Kassel 1949, enthält S. 165–169 einen *Vorschlag für eine Ordnung der Krankensalbung*, die »sich streng an das Gebot des Neuen Testaments hält, und dabei im Wesentlichen übereinstimmt mit dem, was auch sonst in der Christenheit in Übung ist . . . Luther selbst verwirft in ›De Captivitate‹ die Krankensalbung nicht, sondern sagt, daß durch diese Handlung Vergebung und Friede gespendet werde« (a.a.O., S. 165). – W. Löhe wollte die Ölsalbung wieder einführen, mußte aber auf Weisung der Kirchenleitung davon Abstand nehmen. Von Löhe stammt ein Ritus der »Todesweihe«: *Rauchopfer für Kranke und Sterbende und deren Freunde*, 1884. Gütersloh [6]1918.

[148]) *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden.* 3. Band. *Die kirchlichen Handlungen* (Vorläufige Fassung), Berlin 1958. Beigegeben von Chr. Mahrenholz verfaßte, »unter der Verantwortung der Lutherischen Liturgischen Konferenz« gehende *Begleitworte* zu den Ordnungen der Taufe und Konfirmation (41 S., 1952), des Übertritts und der Wiederaufnahme (7 S., 1956), der Beichte (35 S., 1957), der Feier von Jubiläen (9 S., 1958).

[149]) Ein Taufkleid oder Taufschleier (Westerhemd genannt, von lat. vestis) ist in Mitteldeutschland (Sachsen und Thüringen) noch gebräuchlich, wie es auch in Luthers *Taufbüchlein* vorgesehen ist (Rietschel-Graff, S. 568; 614).

[150]) »Nur im Zusammenhang mit Verkündigung und Katechese, wo Wesen und Sinn des Exorzismus deutlich werden, könnte sein Gebrauch möglich sein« (*Begleitwort*, S. 6). Die Konferenz hat jedoch versucht, die Sache selbst festzuhalten: »Die von uns als Muster dargebotenen Taufermahnungen sprechen von der Verlorenheit und Gebundenheit des ungetauften Menschen; auch zu Beginn der Taufordnung haben wir . . . ein Gebet exorzistischen Charakters neben anderen aufgenommen; und schließlich ist in der sog. Abrenuntiation dem Gedanken der sündigen Verhaftung aller Ungetauften deutlich Ausdruck gegeben« (a.a.O., S. 6).

An die Taufformulare schließen sich verschiedene Ordnungen für die Segnung einer Mutter an[151]). Diese in manchen Ordnungen der Reformation beibehaltene, bereits seit dem vorigen Jahrhundert vielfach wiederbelebte[152]) Segnung kann auch, wie es heute zumeist geschieht, in die Taufhandlung einbezogen werden, bei der normalerweise außer dem Paten auch die Eltern und die Gemeinde anwesend sind.

Die Konfirmation, deren Sinn neuerdings wieder sehr umstritten ist[153]), hat nach den Herausgebern des Agendenentwurfs folgende Bedeutung[154]): 1) Hinweis auf die Taufe als Ausgangspunkt und auf das Abendmahl als Zielpunkt der Handlung. 2) Die Prüfung mit dem Credo vor der ganzen Gemeinde. 3) Das Ja der Konfirmanden zur Absicht der Handlung. 4) Die auf das zukünftige Leben ausgerichtete Wortverkündung und Mahnung. 5) Fürbitte und Handauflegung. Abgelehnt wird das Gelübde, das die bisher gültigen Agenden enthalten, sowie der damit verbundene Handschlag[155]). Die Konfirmation vollzieht sich in zwei zeitlich getrennten Akten. Im ersten Akt handelt es sich um die Vorstellung der Konfirmanden vor der Gemeinde und um ihre Prüfung, im zweiten Akt um die eigentliche Konfirmation oder Einsegnung. Die Frage des Termins der Konfirmation ist in der Agende offen gelassen, da Kirchenleitungen und Synoden dafür zuständig sind. Der jetzige Zeitpunkt am Ende des volksschulpflichtigen Alters wird aus drei Gründen heute vielfach abgelehnt: Weil die Entlassung aus dem Schulzwang von vielen Konfirmierten mehr oder weniger bewußt mit einer Entlassung auch aus der kirchlichen Praxis gleichgesetzt wird, weil die Pubertätsjahre für die Konfirmation denkbar ungünstig sind, weil die Kirche nicht das Recht hat, die Teilnahme der Getauften am Abendmahl bis zur Schulentlassung aufzuschieben[156]).

---

[151]) »Wenn das Kind lebt«, »Wenn das Kind nach der Taufe verstorben ist«, »Wenn das Kind tot geboren oder ungetauft verstorben ist«. Außerhalb des Gottesdienstes kann unter Umständen auch die uneheliche Mutter gesegnet werden (s. dazu S. 46 der *Agende* und *Begleitwort zu den Ordnungen der Taufe*, S. 23).

[152]) Zur Geschichte seit der Reformation s. Rietschel-Graff, S. 618–620. Im *Begleitwort* zum Agendenentwurf wird S. 21 behauptet, in den römischen Ordnungen stehe der reinigende Charakter der Handlung im Vordergrund, während die lutherischen Ordnungen ausschließlich Danksagung und Fürbitte betonten und die alttestamentliche Anschauung, daß die Geburt unrein macht, entschieden ablehnten. Die Texte des *Rituale Romanum* oder der *Collectio Rituum pro Germaniae Dioecesibus* berechtigen jedoch in keiner Weise zu einer solchen Entgegenstellung. Korrekter Rietschel-Graff, S. 618, zum *Rituale Romanum:* »Außer der Anwendung des Weihwassers am Anfang und Schluß trägt die Feier keinen purgatorischen Charakter.«

[153]) »Das große Problem der Konfirmation, die in der evangelischen Kirche zu einer Not, ja geradezu zu einem Ärgernis geworden ist, läßt sich nur lösen durch die Rückkehr zur abendländischen Überlieferung des Sakraments der Firmung« (Fr. Heiler*: Die liturgisch-sakramentalen Erneuerungsbestrebungen im Protestantismus:* Eine Heilige Kirche 28,2 (1955/56) 56). In ähnlicher Richtung: M. Thurian (Frère de Taizé), *La Confirmation.* Consécration des laics, Neuchâtel und Paris 1957 (S. 115–119 eine gute Bibliographie über die von der anglikanischen Kirche ausgehende jüngste Diskussion). Vgl. auch L. Vischer, *Die Geschichte der Konfirmation.* Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem, Zollikon 1958; H. Ehrenberg, *Entwirrung der Konfirmation*, Bielefeld 1951; K. B. Ritter, *Reformation und Konfirmation:* Quatember (1956) 81–90; Chr. Mahrenholz, *Begleitwort zu den Ordnungen der Taufe und der Ordnung der Konfirmation*, S. 24–38; G. Gründler, *Wege und Möglichkeiten zur Neuordnung der Konfirmation:* Monatsschrift für Pastoraltheologie 47 (1958) 421–438; Fr. Heiler u. a., *Die Firmung:* Eine Heilige Kirche 18, 3/4 (1936), besonders K. Minkner, *Die Wiedereinführung der sakramentalen Firmung in der evangelischen Kirche*, S. 119–125. S. ferner Herder Korrespondenz 12 (1957f) 417 (Beschluß der Synode der EKD zur Überprüfung der Konfirmationspraxis); 13 (1958f) 168 (Literatur); 188 (Thüringen; Stellungnahme aus der VELKD).

[154]) *Begleitwort zu den Ordnungen der Taufe und der Ordnung der Konfirmation*, S.37.

[155]) *Begleitwort*, S. 26; 30–32; 35.

[156]) Vgl. *Begleitwort*, S. 37f. Bei der Konfirmation noch schulpflichtiger Kinder würde auch

Zum weiteren Inhalt des dritten Bandes gehören Ordnungen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Es sind die Formulare für den Übertritt zur lutherischen Kirche, die Wiederaufnahme in die Kirche, die gemeinsame Beichte[157]), den öffentlichen Bußgottesdienst (mit der Wiedereinführung der *Offenen Schuld*, dem Sündenbekenntnis, als Schwerpunkt)[158]) und Ordnungen für die gottesdienstliche Feier von Jubiläen der Trauung (seit dem 16. Jahrhundert bekannt), der Ordination (seit dem 18. Jahrhundert auftretend) und der Konfirmation (seit dem ersten Weltkrieg aufgekommen).

6. Vorarbeiten für die Lutherische Agende II

Von dem großen Agendenwerk der VELKD steht noch der zweite Band aus. Er wird u. a. enthalten Ordnungen für Trauung[159]) und Bestattung[160]) sowie für

---

eine Ansetzung der Konfirmation außerhalb der Fasten- bzw. Passionszeit möglich werden und so vermieden, daß – »wie leider heute vielfach – der Tag des ersten Abendmahlganges zugleich der Tag der ersten Zigarette, des ersten Alkoholgenusses und des erstmaligen Tragens der Erwachsenenkleidung ist« (ebda, S. 38).

[157]) Über die seit dem 18. Jh. an die Stelle der Einzelbeichte getretene Gemeinsame Beichte (im Agendenentwurf mit Möglichkeit der Einzelabsolution) und ihren Unterschied zum (sehr viel älteren) öffentlichen Schuldbekenntnis (»Offene Schuld«; Confiteor) s. das *Begleitwort zu den Ordnungen der Beichte*, S. 16; 17–21. Die *Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD* sagt über das Verhältnis von Einzelbeichte und gemeinsamer Beichte: »Die Einzelbeichte und die Gemeinsame Beichte ergänzen einander und halten sich gegenseitig gesund. Die Einzelbeichte hilft uns, die gemeinsame Beichte ernst zu nehmen und auch bestimmte Sünden zu bekennen, und die gemeinsame Beichte ermutigt uns, auch um die Vergebung der ungenannten Sünden zu bitten und aller selbstquälerischen Selbstbetrachtung zu entsagen« (zitiert a.a.O., S.17). Chr. Mahrenholz begründet die weiter bestehende Notwendigkeit der Gemeinsamen Beichte bei aller Anerkennung der Notwendigkeit der Einzelbeichte mit der mangelnden Erfahrung und Übung im Beichten und Beichthören (»Wer wagt es zu behaupten, daß die lutherische Kirche und ihre Pfarrer auf diese Aufgaben gerüstet sind?«) und dem Zeitmangel (»Können wir die Einzelbeichte normativ als einzige Beichtform wieder einführen, wenn wir genau wissen, daß es eine Katastrophe gibt, falls unsere Gemeindeglieder uns beim Wort nehmen? . . . Wovor wir warnen, ist die Propagierung der Einzelbeichte als der einzig möglichen Form und die Ingangsetzung einer entsprechenden Massenbewegung, der wir nicht gewachsen sind; was wir wünschen, ist die Förderung der Einzelbeichte in der Heranziehung und Ausbildung von Beichtvätern und in der Predigt von der Beichte als einem ›allerheilsamsten Ding‹ (Luther, WA VII, 297), das nicht bloß ein Vorspiel zum heiligen Abendmahl ist, sondern dessen Kernstück, die Absolution, auch in ihrer eigenständigen Bedeutung als Stiftung Jesu Christi gewertet wird« (a.a.O., S. 18).

[158]) »Die ›Offene Schuld‹ ist nach Einführung der Allgemeinen Beichte vor dem heiligen Abendmahl fast ganz abgekommen. Als allsonntägliches Stück der Liturgie hat sie nur noch die sächsische Landeskirche. Einige norddeutsche Kirchen pflegen sie als Besonderheit des Gottesdienstes am Karfreitag und an Bußtagen« (*Begleitwort zu den Ordnungen der Beichte*, S. 25). Über die Entwicklung der »Offenen Schuld« in vor- und nachreformatorischer Zeit s. B. Klaus, *Die Rüstgebete*, in : Leiturgia II (Kassel 1955) 524–566 und das *Begleitwort*, S. 24–27, das auch die von den noch geltenden Formularen der Offenen Schuld (Sachsen, Hannover, Schaumburg-Lippe) abweichenden Neufassungen der Agende theologisch und liturgisch begründet.

[159]) Bemerkenswert ist die *Ordnung der Trauung*, die der damalige Bischof der Evang.-Lutherischen Kirche in Oldenburg, W. Stählin, für seine Landeskirche herausgab. Ein überarbeiteter Auszug erschien als *Handreichung für die Trauung*, Kassel 1948. Die Vorbemerkungen betonen, daß die Trauung »keine bloße Angelegenheit der Brautleute und ihrer Familien, sondern eine gottesdienstliche Handlung der Gemeinde« sei (S. 3). In der Formel des Pfarrers nach dem Konsensaustausch (»Willst Du diese N. N. als Deine Ehefrau aus Gottes Hand nehmen . . .«) und dem Ringwechsel werden nach nord- und mitteldeutscher lutherischer Tradition – wie bei Luther selbst – die Eheleute »zusammengesprochen«, was der protestantischen Auffassung eigentlich weniger entspricht als die in süd- und westdeutschen Agenden auftretende Bestätigungsformel, die deprekativen Formeln der Reformierten Kirchen oder die Segensformeln, die

das Stundengebet (Metten und Vespern, Mittagsgebet und Komplet)[161]). Als Vorabdruck ist 1957 »Die Complet« erschienen[162]). Sie ist einschließlich der meisten Choralweisen mit der Sonntagskomplet des römischen bzw. benediktinischen Breviers fast ganz identisch[163]), abgesehen von der fehlenden marianischen Antiphon. Mette und Vesper sind bereits in alle für die VELKD und die unierten Kirchen Mitteldeutschlands (Berlin-Brandenburg, Pommern, Sachsen, Schlesien) bestimmten Anhänge zum Evangelischen Kirchengesangbuch aufgenommen worden[164]). Daß die Berneuchener, Alpirsbacher und die Hochkirchliche Vereinigung das Stundengebet in der römischen Form eifrig pflegen, wurde bereits erwähnt[165]). Überhaupt erfreut sich das in der Verfallszeit völlig verlorengegangene, seit der liturgischen Restauration des vorigen Jahrhunderts nur in einigen geschlossenen Gemeinschaften (Diakonissenhäuser, Predigerseminare) gepflegte[166]) Stundengebet in lebendigen Kreisen besonders bei der Jugend

---

nach Einführung der Ziviltrauung in manche Agenden aufgenommen wurden (s. Rietschel-Graff, S. 701–754, bes. 716f, 740, 742, 746–749). Vgl. auch Kl. Mörsdorf, *Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse.* Eine rechtsvergleichende Untersuchung: MThZ 9 (1958) 241–256. Zur Problematik der evangelischen Eheschließungsform s. B. Jordahn, Art. *Eheschließung*, in: EKL I (1956) 1021–1042.

160) Als wichtige Vorarbeit ist zu nennen: B. Jordahn, *Das kirchliche Begräbnis.* Grundlegung und Gestaltung (Veröffentl. d. Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 3), Göttingen 1949. Jordahn gab auch eine *Ordnung für das kirchliche Begräbnis* heraus (Göttingen 1950). Eine *Ordnung der Bestattung* der Evang. Michaelsbruderschaft erschien als Entwurf von W. Lotz in Kassel 1946. Die *Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD* (1955) handelt in Abschnitt VIII über das Begräbnis. Zur Problematik der (sehr verschiedenartigen) evangelischen Begräbnisriten (Fürbitte für den Verstorbenen u. a.) s. E. Hertzsch, Art. *Begräbnis* III, 3, in: RGG I (³1957) 965f und ausführlich Rietschel-Graff, S. 764–788.

161) Als Vorarbeit ist anzusehen: *Chorgebet.* Ordnungen und ausgewählte Stücke für Mette und Vesper, Mittagsgebet und Nachtgebet. Mit einem Geleitwort von Chr. Mahrenholz hg. von O. Brodde, Kassel 1953. (S. 201ff ein instruktives Nachwort mit einem Quellennachweis.) Die Grundordnungen für Mette, Vesper und Komplet »binden sich an den von der Lutherisch-Liturgischen Konferenz Deutschlands im Einvernehmen mit Vertretern der Altpreußischen Union ausgearbeiteten und von der Bischofskonferenz der VELKD als vorläufige Ordnung bestätigten Aufriß dieser Horen. Die Auswahl der einzelnen Stücke und ihre gregorianische Gestalt sind – soweit nicht anders vermerkt – Vorschlag des Herausgebers« (Chr. Mahrenholz im Geleitwort). Im Anhang des *Chorgebets* finden sich wechselnde Teile für Advent, Weihnachten, Passions- und Osterzeit sowie Pfingsten (S. 171ff).

162) Berlin 1957.

163) Der Vorabdruck unterscheidet sich von der Ausgabe O. Broddes (*Chorgebet*, S. 156–168) nur dadurch, daß er auf die von Brodde jeweils an erster Stelle abgedruckten und von ihm vorgezogenen germanischen Choralfassungen verzichtet und nur romanische Tonmodelle verwertet. Die Unterlegung des Textes unter die (romanische) Melodie der Antiphon scheint mir im Vorabdruck besser gelungen als bei Brodde.

164) s. K. F. Müller, *Die Agendenarbeit in den Landeskirchen der Evang. Kirche Deutschlands von 1945–1956:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 85; 92.

165) s. A. 63, 73 und 76; vgl. zu den Ordnungen der Michaelsbruderschaft H. Schumann, *Die Erneuerung des Gottesdienstes.* Zur Wiedergewinnung der Messe und des Stundengebetes in der Evang. Kirche, Kassel 1949. – Die in die Agende der Evang.-Lutherischen Kirche in Oldenburg von 1950 aufgenommenen Horen (Morgengebet, Abendgebet, Nachtgebet) schließen sich an die Ordnungen der Michaelsbruderschaft an (K. F. Müller, a.a.O. 88).

166) Über das Stundengebet in der Reformationszeit, seine Ablösung durch »Erbauungsliteratur« im 16.–18. Jh. und seine Restauration durch einzelne Kreise im 19. Jh. (W. Löhe und in diesem Jh. O. Dietz in Neuendettelsau; Th. Kliefoth; G. Chr. Dieffenbach; Diakonissenhäuser in Berlin und Bethel; Gemeinden in Mecklenburg – Schwerin, Bayern und Minden – Ravensburg) berichtet H. Goltzen, *Der tägliche Gottesdienst*, in: Leiturgia 3 (Kassel 1956) 187–217. Die musikalischen Formen der Horen zur Reformationszeit im *Handbuch der deutschen evang. Kirchenmusik.* Nach den Quellen hg. von K. Ameln, Chr. Mahrenholz und W. Thomas. Bd. I., Göttingen 1941.

steigender Beliebtheit[167]). Es fällt auf, daß die Psalmodie bisher überall in traditionellen Bahnen verläuft (genuin »gregorianisch« oder im »germanischen Dialekt«) und die im katholischen Frankreich reich und verheißungsvoll wachsenden (auch von der reformierten Comuneauté de Taizé aufgenommenen) neuen Kompositionen, obwohl sie auch von deutscher Seite beachtet wurden[168]), keine Nachfolge finden.

7. Neue Agenden für unierte Kirchen

Aus der Agendenarbeit außerhalb der VELKD verdient eine besondere Erwähnung der Entwurf der Agende für die Altpreußische Union, Erster Teil[169]), der für den Hauptgottesdienst in der Form B eine mit der neuen Lutherischen Agende verwandte Ordnung bringt[170]). Ihr Gebrauch ist in Rheinland und West-

---

[167]) Eine Übersicht über die gegenwärtig vorliegenden Horenordnungen bei H. Goltzen, a.a.O., S. 217–223; vgl. auch 272–287 und 105–107 (Bibliographie). Zu den musikalischen Versuchen und Lösungen der verschiedenen Schulen s. O. Brodde, *Evangelische Choralkunde*, in: Leiturgia IV (Göttingen 1958) 416–431; 469–496; 532. – Das *Allgemeine Evangelische Gesangbuch*, für Evang. Studentengemeinden von H. Greifenstein u. a. hg. (Hamburg 1955) übernimmt Laudes, Terz (bzw. Sext), Vesper und Komplet von Alpirsbach.

Während das Brevier von H. Asmussen, *Das tägliche Wort*, München 1937, die vorreformatorische Ordnung wenig berücksichtigte, ist das *Pfarrbrevier* desselben Verfassers (Stuttgart, o. J.) mit Laudes, Vesper und Komplet stärker am katholischen Brevier ausgerichtet. Ferner ist zu nennen: *Orate frates.* Gebetsordnung für evang.-luth. Pfarrer. Im Auftrage einer Luther-Bruderschaft von E. Glüer und K. Jagdmann, Göttingen ²1952 und *Ordnung für den täglichen Gottesdienst, Mette, Vesper, Komplet.* Hg. vom Liturg. Ausschuß der Evang. Kirche (der Union) in Westfalen, Gütersloh 1952, die samt gregorianischen Melodien (S. 191–252) in die *Agende für die Evang. Kirche von Westfalen.* Dritter Teil. *Die täglichen Gottesdienste und die Gottesdienste der Jugend*, Witten (Ruhr) 1957, aufgenommen wurde und ebenfalls der Alpirsbacher Schule verpflichtet ist.

[168]) H. Goltzen berichtet im Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 101–104 über *Die »Bible de Jérusalem« und ihre Psalmodie*, d. h. über die Kompositionen J. Gélineaus S. J. (vgl. dazu D. Rimaud, *Erneuerung des Psalmengesanges in Frankreich:* LJ 4 (1954) 247–254). Die Kompositionen von Deiss, Samson u. a. (s. dazu u. a. E. Moeller OSB, *Où va le cantique liturgique?:* Les Questions liturgiques et paroissiales 39 (1958) 327–331) werden von G. nicht erwähnt. G. glaubt, daß die deutsche Sprache eine »größere Verwandtschaft zur lateinischen Form gregorianischer Modellpsalmodie« hat als die der hebräischen Rhythmik verwandte französische Sprache und hält daher eine Nachahmung der französischen Versuche für Deutschland für untunlich (ebenso Fr. Gottschick, *Psalmodie-Restauration und Neubeginn:* Quatember (1956) 3–19). Goltzen bemerkt jedoch: »Über die (praktisch nur geringen!) Differenzen der verschiedenen Richtungen deutscher Gregorianik muß eine freie Verwendung der mannigfachen Möglichkeiten des Psalmenvortrags hinausführen. Das Beispiel des christlichen Nachbarlandes zeigt, daß trotz der gegenreformatorischen Erstarrung die Gewinnung neuer Ansätze einer muttersprachlichen Liturgie für den ganzen Sprachraum nicht hoffnungslos bleiben muß« (a.a.O., 104).

[169]) Witten (Ruhr) 1953.

[170]) Die Form A entspricht der Preußischen Agende von 1895, jedoch mit der Möglichkeit, die liturgischen Weisen der Reformationszeit statt der des 19. Jahrhunderts, Eingangspsalmen statt -sprüchen und Kollektengebete nach der Ordnung des Kirchenjahres statt thematischer Kollekten zu verwenden. In Form B ist das fakultative Postsanctusgebet z. T. wörtlich dem Postsanctusgebet der neuen lutherischen Agende entnommen, jedoch erweitert durch Teile des Gebetes, das dort nach den Einsetzungsworten steht. Statt eines Postsanctusgebetes kann ein längeres Gebet mit anamnetischem und epikletischem Inhalt treten, das mit geringer sprachlicher Änderung dem Vorschlag von P. Brunner in: Leiturgia I (Göttingen 1954) 360f entspricht. In beiden Gebeten fehlt wie auch in der lutherischen Agende nicht der eschatologische Ausblick (vgl. 1 Kor 16,22 und Didache 9,4; 10,5f). Die Feier des Abendmahls ist auch hier (bei der Form B) mit dem vorhergehenden Gottesdienst verbunden.

Auch andere Teile des Ordinariums (so mehrere Formulare für das Allgemeine Kirchengebet) sowie des Propriums (Lesungen, Allelujavers, Graduallied, eine Form des Introitus) stimmen mit der lutherischen Agende überein.

falen[171]) und in den mitteldeutschen Landeskirchen[172]) freigegeben. Die endgültige Einführung steht nach der Erprobung in den Gliedkirchen bevor. Der zweite Band, erste Hälfte: Die kirchlichen Handlungen, enthaltend Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung, wurde 1955 in erster Lesung von der Synode der EKD verabschiedet und zur Erprobung an die Gliedkirchen weitergegeben[173]).

Eine wertvolle Leistung ist der erste Band einer »Kirchenagende« für die (unierten) Kirchen in Rheinland und Westfalen (Gütersloh 1949) mit einem umfangreichen Kommentarband, an dem neben dem jetzigen Präses im Rheinland, Joachim Beckmann, der Heidelberger Dogmatiker Peter Brunner beteiligt ist[174]). Diese nicht offizielle Agende wurde auf Antrag der Gemeindepresbyterien zur Benutzung freigegeben[175]) Unter den außerhalb der VELKD stehenden Lutherischen Kirchen ist die Oldenburgische Landeskirche, in der früher nicht zwei Gemeinden mit gleichem Gottesdienst zu finden waren, durch eine von Landesbischof Stählin inspirierte reiche Agendenarbeit hervorgetreten. Der Hauptgottesdienst kann dort nach der Ordnung der Michaelsbruderschaft (Berneuchen) gefeiert werden[176]).

8. Zusammenfassung

Wenn nun abschließend versucht wird, zusammenfassend die Haupttendenzen der gegenwärtigen liturgischen Erneuerung zu zeichnen, so ist zu beachten, daß nicht überall alles verloren war, was heute wieder entdeckt wird, und ferner, daß die eingeleitete Erneuerung teilweise erst in den Anfängen ihrer Verwirklichung steht und manche dogmatische Voraussetzung nicht allgemein anerkannt wird[177]). Zunächst sei genannt, was nicht nur für den Hauptgottesdienst gilt, sondern auch für die übrigen liturgischen Handlungen.

1. Abkehr von einem Gottesdienst, der fast nur den Pfarrer zu Wort kommen läßt (»Ein-Mann-Gottesdienst«), im auffälligen Gegensatz zum allgemeinen Prie-

---

Form C ist ein Wortgottesdienst (mit »Offener Schuld«), der in Gemeinden reformierter Herkunft als Hauptgottesdienst, im übrigen ebenso wie die schlichte Form D als Früh- und Abendgottesdienst an Sonn- und Festtagen oder als Predigtgottesdienst an Wochentagen verwandt werden kann. Form E ist für einen Abendmahlsgottesdienst nach reformierter Überlieferung bestimmt, der an Form A oder C anzuschließen ist.

[171]) *Entwurf der Agende für die Evangelische Kirche der Union.* 1. Band: *Die Gemeindegottesdienste,* Witten (Ruhr) 1955 (leichte Überarbeitung des o. a. Entwurfs von 1953). Die *Vorbemerkungen zum Gebrauch der Agende* sind von J. Beckmann verfaßt. Die Beilage *Richtlinien und Vorschläge für die Einführung der Gottesdienstordnung, Form B* stammt von K. Honemeyer.

[172]) Bemerkenswert ist, daß gerade in den unierten Kirchen von Berlin-Brandenburg, Pommern, Provinz Sachsen und Schlesien die Form B ein starkes Echo gefunden hat. »Denn der Kirche, die unter einer ständigen Anfechtung und Bedrohung steht, wird ein besonderes Gehör nicht nur für die Verkündigung, sondern auch für das Gebet, das Sakrament und das Lied geschenkt« (K. F. Müller, *Die Agendenarbeit:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957), 92).

[173]) Müller, a.a.O., S. 91.

[174]) J. Beckmann, H. L. Kulp, P. Brunner und W. Reindell, *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen.* Untersuchungen zur Kirchenagende I, 1, Gütersloh 1949. Vgl. die Besprechung im LJ 1 (1951) 169–171 und V. Warnach, *Theologie und Gottesdienst.* Zu einer neueren evangelischen Kirchenagende: Catholica 9 (1953) 146–150.

[175]) Müller, a.a.O., S. 92.

[176]) Müller, a.a.O., S. 88.

[177]) Auf die Gefahr, daß die erneuerte Liturgie verbleibende dogmatische Differenzen erst recht offenbar und vor allem dem einfachen Volk sichtbar machen und so Spaltpilz werden könnte, weist G. Hoffmann, *Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung:* TrThZ 66 (1957), bes. S. 292–294, hin. Daselbst S. 291f eine eher skeptische Prognose über die Annahme der neuen Ordnungen durch die Gemeinden.

stertum der Gläubigen, das in der Lehre der Reformation einen Schwerpunkt bildet. *Actuosa participatio fidelium* ist auch bei den getrennten Brüdern wichtiges Losungswort. Die Gemeinde soll über das Kirchenlied hinaus mindestens durch das Amen zu den Gebeten und durch die Akklamationen teilnehmen[178]). Darüber hinaus sollen möglichst Chor, Kantoren, Lektoren, Assistenten im Gottesdienst mitwirken und ihm so eine größere und gegliederte Fülle verleihen[179]).

2. Abkehr vom bisherigen liturgischen Gesang, der, soweit er nicht gänzlich abgeschafft war, in den Bahnen der Romantik des vorigen Jahrhunderts verlief, und die Rückkehr zum reformatorischen und vorreformatorischen Kultgesang[180]).

3. Stärkere Einbeziehung des Körperlichen in Gestus und Ritus, die Ausdruck des Geistigen sind und auf Geist und Seele zurückwirken[181]).

4. Abwendung von den oft rationalistischen oder sentimentalen Gebeten der Vergangenheit und die Rückkehr zu klassischen Gebetsformen und zur lebendigen Fülle des Kirchenjahres, wobei man in ökumenischer Weite auch auf die Zeit vor der Reformation zurückgreift[182]).

---

[178]) Auch aus dem Raum der Reformierten Kirche melden sich mehr und mehr Stimmen, die eine stärkere Einbeziehung der Gemeinde fordern, so der Schweizer Pfarrer W. Tappolet, *Das Wort Gottes und die Antwort der Gemeinde*, Kassel 1956.

[179]) Vgl. dazu u. a. W. Stählin, *Das Amt des Laien in Gottesdienst und kirchlicher Unterweisung* (Im Dienst der Kirche 1), Kassel o. J.; W. Lotz, *Küsterdienst* (Im Dienst der Kirche 2), Kassel 1947; [2]1957; A. Stier, *Der Dienst des Kirchenmusikers* (Im Dienst der Kirche 9), Kassel (o. J.); Chr. Wetzel, *Die Träger des liturgischen Amtes im evang. Gottesdienst*, in: Leiturgia IV (Kassel 1957ff) 269–341; H. Henche, *Die gottesdienstliche Aufgabe der Kirchenmusik*, Gütersloh o. J.; Fr. Buchholz, *Musik und Musiker in der christl. Gemeinde*, Regensburg 1952.

[180]) O. Brodde, *Evang. Choralkunde.* Der gregorianische Choral im evangelischen Gottesdienst, in: Leiturgia IV (Kassel 1957ff) 343–557; Fr. Buchholz, *Liturgie und gregorianischer Gesang*, München 1939; ders., *Vom Wesen der Gregorianik*, München 1948; O. Söhngen, *Die Wiedergeburt der Kirchenmusik*, Kassel u. Basel 1953; ders., *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik*, in: Leiturgia IV (1957ff) 1–267; W. Blankenburg, Art. *Chor*, *Gemeindegesang* und *Historia*, in: Musik in Geschichte und Gegenwart. Bde 2,4 und 6 (Kassel 1952, 1955, 1957); Chr. Mahrenholz, Art. *Altargesang*, *Episiel* und *Evangelium*, ebda Bde 1 und 3 (Kassel 1951, 1954); *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen.* Untersuchungen zur Kirchenagende I, 1. Gütersloh 1949 (P. Brunner, S. 37ff; J. Beckmann, S. 209; H. L. Kulp, S. 427f; W. Reindell, S. 443–520). Vgl. ferner: E. Schink, *Zum theologischen Problem der Musik*, Tübingen [2]1950; A. D. Müller, *Musik als Problem lutherischer Gottesdienstgestaltung*, Berlin 1947; G. Kappner, *Sakrament und Musik.* Zur liturgischen und musikalischen Gestaltung des Spendeaktes, Gütersloh 1952.

[181]) Die Kirchen der EKU und erst recht die Reformierten Gemeinden sind in diesem Punkte weit unsicherer als die Lutherische Kirche, wenn nicht gar ablehnend, z. B. was das Kreuzzeichen oder das Knien angeht, wie aus einem Vergleich der Agenden hervorgeht. – Die früheren Agenden gaben in der Regel über das Verhalten des Liturgen kaum, über das der Gemeinde keine Anweisungen. Einige Ausnahmen s. bei Rietschel-Graff, S. 505. Im hochkirchlichen Sinne schrieb O. J. Mehl 1927 über *Das liturgische Verhalten.* Eingehende »Rubriken« auch bei R. Otto, *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*, Gießen 1925, S. 59–98. S. auch A. 17. Treffend W. Stählin, *Um was geht es bei der liturgischen Erneuerung?*, Kassel 1949, S. 24: »In dem Widerstand gegen eine liturgische Erneuerung, die auf leibliche Gebärden größeren Wert legt, enthüllt sich . . . nicht nur eine manchen Menchen, vielleicht auch manchen Stämmen eigentümliche Scheu . . ., sondern es zeigt sich darin auch eine Abwehr dagegen, daß uns die erkannte und geglaubte Wahrheit buchstäblich ›auf den Leib rückt‹, und der Wunsch, lieber in der unverbindlichen Sphäre der intellektualen Überlegung zu bleiben, als wirklich, nach dem Wort des Apostels (Röm 12,1), den Leib als ein lebendiges Opfer Gott darzubringen.«

[182]) »Es liegt im Wesen der Sache, daß der lutherische Gottesdienst vieles aus der vorreformatorischen Liturgie übernommen und damit manches mit der Liturgie der römischen Kirche gemeinsam hat. Hier pflegen bei jeder agendarischen Neuordnung die heißesten Kämpfe ausgefochten zu werden . . . Der Maßstab bei der Schaffung liturgischer Ordnungen heißt

5. Durch die Aufnahme des klassischen Gebetsgutes soll auch der kultische Eigenwert des Gottesdienstes wieder stärker hervortreten, der sich nicht nur wie in den Lesungen und der Predigt auf den Menschen richtet, sondern zunächst und vor allem auf Gott. Äußeres Kennzeichen dafür ist die Verlegung der Gebete in den Altarraum und die Wendung zum Altar – in einzelnen lutherischen Gebieten gab es unter reformiertem Einfluß nur Kanzelgebete oder nur die Wendung zur Gemeinde. Der gegenwärtige Kirchenbau spiegelt in vielen Erscheinungen die Wandlungen wieder[183]).

---

nicht ›Steht das auch im römischen Meßbuch?‹ – um dann je nach Einstellung positiv oder negativ zu entscheiden – sondern ganz allein ›Widerspricht das der Heiligen Schrift?‹« (Chr. Mahrenholz, *Die Agende für evang.-luther. Kirchen und Gemeinden, Band I:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 31). M. zitiert in einer Anmerkung ein Wort des hannoverschen Landesbischofs H. Lilje vor der Landessynode 1956: »Viele klagen über einen Archaismus, weil sie das wunderbare Gebetsgut der Kirche, die alten Sakramentarien, einfach nicht genug kennen. Welche Reichtümer besitzt die ökumenische Kirche gerade darin, daß von all den verschiedenen Konfessionskirchen die Ströme zurückzuleiten sind auf das gemeinsame Erbe des Gebetsgutes der ungeteilten Kirche! Daraus sollte eine lutherische Kirche niemals freiwillig ausscheren«. Im Vorwort zur *Kirchenagende* von J. Beckmann u. a. (Gütersloh 1949), wird S. X die Überzeugung vertreten, daß ohne das »Erbe der abendländischen Kirche« »eine Erneuerung des Gottesdienstes der Evangelischen Kirche nicht möglich« sei.

»Als 1944 die württembergische Landeskirche die Schaffung eines kirchlichen Gebetbuches anregte, schlug ein noch heute maßgebender Kirchenführer vor: ›Wie die Verhältnisse nun einmal sind, müssen wir aus der eigenen Hand arbeiten‹; er wollte ›zweimal 365 Gebete machen‹. Dieser Mut ist uns wohl inzwischen vergangen. Es gibt für uns keinen Weg an der abendländischen Tradition vorbei, wenn wir zu einer Ordnung des Betens mit der Kirche kommen wollen« (H. Goltzen, in: Leiturgia III (1956) 272.

[183]) So heißt es z. B. in den »bewußt zurückhaltend« formulierten *Rummelsburger Grundsätzen* des »Kirchenbautags 1951« (abgedruckt in: Leiturgia I (1954) 400–412) u. a.: »Die gottesdienstliche Besinnung unserer Tage hat lang verschüttete Erkenntnisse über die Aufgabe und die Gestalt evangelischen Gottesdienstes wieder ans Licht gebracht . . . Das Sakrament des Altares ist für den lutherischen Gottesdienst ebenso konstitutiv wie die Predigt. Darum lehnt die lutherische Kirche einen beweglichen Altar ab. Form, Maße und Werkstoff des Altars müssen seiner Bedeutung gerecht werden. Er steht in der Mittelachse des gottesdienstlichen Raumes im Angesicht der Gemeinde und sollte um mindestens zwei Stufen erhöht sein. Der Altar besteht aus dem Unterbau (stipes) und der Platte (mensa); wird er aus Stein ausgeführt, so ist für die aus einem Stück bestehende Platte Naturstein zu verwenden . . . Da sich das liturgische Handeln am Altar nicht auf den Liturgen zu beschränken braucht, . . . sollte auf jeder Seite des Altars Platz für einige Sänger vorgesehen werden . . . Lutherische Gemeinden werden in der Darstellung des gekreuzigten und auferstandenen Christus im Kirchenraum einen Hinweis auf die Gegenwart des Herrn bei seiner Gemeinde sehen wollen und darum schwerlich auf eine solche Darstellung verzichten. Auch Paramente, Bildwerke, Glasfenster und Wandteppiche vermögen bei rechter Gestaltung des Verkündigung zu dienen. Zu den ›schönen Gottesdiensten des Herrn‹ (Ps 27,4) gehören auch Kerzen und Blumenschmuck . . .«

Grundlegende Werke: G. Langmaack, *Der gottesdienstliche Ort*, in: Leiturgia I (1954) 365–436; ders., *Evangelische Kirchen*, in: Handbuch der modernen Architektur, Berlin 1957; *Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau*, München 1959; Hg. des Evangelischen Teils: O. Bartning. Sehr instruktiv sind die Abschnitte *Theologische Grundfragen* (W. Stählin), S. 211–230, *Entwicklungen der Leitbilder* (C. Horn), S. 231–260; *Hinweise zur architektonischen Planung* (O. Bartning u. a.), S. 265–298, *Evangelische Kirchenbauten nach dem zweiten Weltkrieg* (O. Beyer u. a.), S. 299–376. Zu beachten sind auch: G. Kunze (Hg.), *Evang. Kirchenbau vor neuen Aufgaben* (Veröffentl. der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 2). Göttingen 1949; ders., *Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen.* I (Veröffentl. der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 4), Göttingen 1949; W. Wendland, *Die Kunst der Kirche*, Berlin ²1953; ders., *Kirchenbau in dieser Welt*, Berlin 1957; O. Bartning, *Vom Raum der Kirche*, Bramsche bei Osnabrück 1958; R. Biedrzynski, *Kirchen unserer Zeit*, München 1958; H. A. Maurer, *Moderner Kirchenbau in Deutschland*, Kassel 1958. Führende Zeitschrift: *Kunst und Kirche.* Hg. von O. Bartning, O. Söhngen u. a. – Aus reformierter Sicht: A. Graf, *Vom Bau der Kirche*, Thun 1955.

6. Die Vor-, ja beinahe Alleinherrschaft der Predigt tritt zurück; die Wertschätzung des Sakramentalen ist neu erwacht. Durch die Wiederbelebung des vollen Gottesdienstes soll insbesondere das eucharistische Vermächtnis des Herrn aus seinem Winkeldasein befreit werden, in das es vielerorts als seltenes, von fast allen gemiedenes, in der Gestalt an den Karfreitag erinnerndes Anhängsel an die Predigt geraten war[184]).

Es sollte nicht die Aufgabe dieser Ausführungen sein, Kritik an den Formen und der ihnen zugrundeliegenden Lehre der heutigen liturgischen Erneuerung in den evangelischen Kirchen zu üben, auch nicht darauf hinzuweisen, was unsere Kirche aus ihr an Anregung für die in Gang gekommene Erneuerung unserer eigenen Liturgie gewinnen könnte.

Die trotz ihres Umfangs lückenhafte Übersicht darf nicht geschlossen werden ohne der Freude Ausdruck zu geben über das, was in den getrennten Kirchen bereits erreicht wurde, dem Wunsche, das begonnene Werk möge fortschreiten, und der Hoffnung, die liturgische Erneuerung möge ein Schritt sein auf dem Wege zu dem Ziel, das uns das Gebet des Herrn weist: *Ut omnes unum sint!*[185])

(Abgeschlossen am 1. 2. 1959)

---

[184]) Das *Kirchliche Jahrbuch für die Evang. Kirche in Deutschland 1957*, Hg. J. Beckmann, Gütersloh 1958, bringt S. 267 eine Tabelle der Abendmahlsgäste von 1952–1956 in Prozenten der Seelenzahl, aufgegliedert nach Landeskirchen. Die Ziffern weisen z. T., besonders zwischen 1952 und 1953, eine leichte Steigerung auf. Sie sind in Süddeutschland erheblich höher (z. B. 48 für 1956 in Bayern) als in Norddeutschland (z. B. 12 in Hamburg); West- und Mitteldeutschland nehmen eine Mittelstellung ein. – Für das Jahr 1955 bringt das genannte Jahrbuch für die einzelnen Landeskirchen absolute und relative Ziffern (S. 268–271). Besonders interessieren dabei die Zahlen der Abendmahlsfeiern pro Jahr und Kirchengemeinde (zwischen 43 in Hamburg und 6 in den Reformierten Landeskirchen Nordwestdeutschlands), der Abendmahlsgäste je Feier (zwischen 76 in Schaumburg-Lippe und 31 in Schleswig-Holstein), der Männer (zwischen 42% der Kommunikanten in Kurhessen-Waldeck und 28% in Anhalt), der Privatkommunionen (zwischen 8% in Württemberg und 1% bei den Reformierten Nordwestdeutschlands) und der Verteilung auf Abendmahlsfeiern innerhalb des Gesamtgottesdienstes (zwischen 55,5% der Abendmahlsgäste in Kurhessen-Waldeck und 6,9% in der Pfalz), im Anschluß an einen Gottesdienst (zwischen 77,2% in Hessen-Nassau und 32,1% in Pommern) oder im selbständigen Abendmahlsgottesdienst (zwischen 51,7% in Schaumburg-Lippe und 3,5% bei den Reformierten Nordwestdeutschlands). – Beispiele für Gemeinden mit sehr lebendiger eucharistischer Frömmigkeit: Hoerschelmann, *Die heilige Messe in der Brüdernkirche zu Braunschweig:* Eine Heilige Kirche 28,2 (1955f) 77–83; B. v. Schenk, *Liturgie und lebende Gemeinde*, Kassel 1951 (lutherische Gemeinden in USA). »Im heiligen Sakrament ist die Seitenwunde immer offen, aus der Christi heiliges Blut geflossen ist und fort und fort fließt, daraus die Kirche geboren ward und immer aufs neue geboren wird und sich erhält. In der Eucharistie schlägt das Herz der Kirche, wo alles pulsiert, von dem der Strom des Heils ausgeht durch alle Glieder« (Schenk, a. a. O. S. 33; dort auch ein Zitat der Antiphon »O sacrum convivium«).

[185]) Die ökumenische Verantwortung wird von den führenden Männern der Erneuerung gesehen, so z. B. von Chr. Mahrenholz, *Die Agende ... Band I:* Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 3 (1957) 32; Landesbischof Lilje (s. A. 182); W. Stählin, *Liturgische Erneuerung als ökumenische Frage und Aufgabe.* In: Festschrift für G. van der Leeuw. Pro Regno, Pro Sanctuario, Nijkerk 1950; Sonderdruck: Berlin 1950; J. Beckmann u. a., *Kirchenagende*, Gütersloh 1949, S. X; P. Brunner, in: *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen.* Untersuchungen zur Kirchenagende I, 1, Gütersloh 1949, S. 20 und besonders von Fr. Heiler, *Die gottesdienstlich-sakramentale Erneuerung als Weg zur kirchlichen Einheit:* Eine Heilige Kirche 28,2 (1955f) 136–147. Speziell zum Stundengebet H. Goltzen, in: *Leiturgia* III (1956) 275: »Die Wiedergewinnung des Stundengebets ist eine ökumenische Aufgabe. Im Verständnis des Amtes und der Sakramente sind die Konfessionen schmerzlich getrennt. Nichts aber braucht die Getauften zu hindern, den Gottesdienst mit Psalmgebet, Schriftlesung, Hymnengesang und Fürbitten gemeinsam zu begehen.« Vgl. auch A. 182.

Aus katholischer Sicht s. G. Hoffmann, *Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung:* TrThZ 66 (1957), bes. S. 295–297 und Chr. Moeller, *Liturgie et Oecuménisme:* Les Questions liturgiques et paroissiales 32 (1951) 166–170.

Der Evangelist Johannes und die Sekte von Qumran[1])

Von Feliks Gryglewicz, Lublin

(Aus dem Polnischen übertragen von Johannes Madey)

Fast in jeder der vielen Abhandlungen, die die Schriften von Qumran betreffen, wird auf ihre Ähnlichkeit zum Neuen Testament hingewiesen[2]). Im Neuen Testament besitzt – so scheint es heute – das literarische Erbe des Evangelisten Johannes die meisten Berührungspunkte mit den aufgefundenen Texten. Nicht ohne Nutzen erscheint es daher, uns über den gegenwärtigen Stand der Forschungen in dieser Frage Rechenschaft zu geben. Dies erlaubt uns die Feststellung, wie weit diese Forschungen fortgeschritten sind und in welcher Richtung sie weiterzugehen haben.

Schon beim ersten Überblick über seine Untersuchungen über das Verhältnis der Schriften von Qumran zu den zeitgenössischen jüdischen Schriften, erwähnt W. H. Brownlee die Ähnlichkeit vieler Ausdrücke in den Schriften des hl. Johannes zu denen, die in Qumran in Gebrauch waren. Er trifft in Qumran u. a. ähnliche Formulierungen an, wie wir sie im Prolog zum Johannesevangelium (Jo 1,3) haben. Auf die Frage, wie Ausdrücke der Sekte von Qumran Johannes, der in Ephesus schrieb, haben erreichen können, weist W. H. Brownlee auf Johannes den Täufer hin. Sein Leben wurzelt in essenischem Grund, und an seine Sprache und Ausdrucksweise habe der Evangelist Johannes angeknüpft[3]).

W. Grossouw betont bei der Besprechung der Ähnlichkeit zwischen Johannes und Qumran besonders stark die brüderliche Liebe. Darin sieht er in Qumran die erste Stufe dessen, was wir bei Johannes finden[4]).

Eine Zusammenstellung der zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen Johannes und den Schriften von Qumran innerhalb der Ganzheit des Verhältnisses des Neuen Testamentes zu den entdeckten Schriften, gibt G. Molin[5]) auf einer besonderen Tafel.

Lucette Mowry sieht in den Schriften von Qumran und bei Johannes Ähnlichkeiten und Unterschiede. Bei den Unterschieden betont L. Mowry die Vermeidung von Spekulationen bei Johannes. Er legt wert auf die innerliche Wandlung und nicht auf rituelle Waschungen wie die Sekte von Qumran. Die Verwerfung des Tempelkultes bei Johannes geht auf Christus zurück. Ebenso wie in Qumran wird dem mosaischen Gesetz nur der zweite Platz eingeräumt. L. Mowry sieht dies in der Tempelreinigung, im Gespräch mit der Samariterin sowie in der Erzählung, wie der »Lehrer Israels« Nikodemus zu Christus kam, um sich theologische Probleme lösen zu lassen. Diese letzten Momente verbanden Johannes mit der Sekte von Qumran. Vor allem jedoch sieht L. Mowry in beiden Schriften denselben Dualismus, der, ihrer Meinung nach, den Evangelisten über Qumran aus dem Iran erreichte[6]).

[1]) Ks. Feliks Gryglewicz, *św. Jan Ewangelista a Qumrańczycy*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2 (1959) Nr. 2, 121–125.

[2]) Z. B. Reicke, *The Jewish Damascus Documents and the New Testament*, Symbolae Biblicae Upsalienses, Uppsala 1946. G. Kuhn, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950) 192–211, vgl. 49 (1952) 200–222. J. Coppens, *Les documents du Désert de Juda et les origines du Christianisme*, Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia II, 41 (1953) 23–29. A. Vincent, *Les manuscrits hebreux du Désert de Juda*, Paris 1955, 267. H. Strakowski, *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, Lublin 1958, 17–29, vgl. Studia biblijne, Lublin 1959, 111–125.

[3]) W. H. Brownlee, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with pre-christian Jewish Sects*, The Biblical Archaeologist 13 (1950) 71 ff.

[4]) W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Studia Catholica 26 (1951) 289–299, 27 (1952) 1–8.

[5]) G. Molin, *Die Söhne des Lichtes*, Wien 1954, 223 ff. (und Tafel); vgl. auch T. H. Gaster, *Scriptures of the Dead Sea Sect*, London 1957, 326.

[6]) L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, Biblical Archaeologist 17 (1954) 78–97. W. La Sor, *Amazing Dead Sea Scrolls and Christian Faith*, Chicago 1956, 211. Vgl. auch A. Dupont-Sommer, *Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qumran*, La Bible et l'Orient (Cahiers de la »Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse«) 34 (1955) 82–86.

O. Cullmann weist ebenfalls auf die gemeinsame Ablehnung des Tempelkultes bei Johannes und in den Schriften von Qumran hin. Auch sieht er schon im vierten Evangelium selbst eine Ablehnung des »Meisters der Gerechtigkeit« und der Sekte von Qumran. Seiner Meinung nach ist das in den Worten Christi ausgedrückt von denen, »die gekommen sind« und die »Diebe und Räuber« waren (Jo 10,8). Den Meister der Gerechtigkeit sieht Cullmann in jenem »Mietling, der nicht Hirte ist; ihm gehören die Schafe nicht; wenn er den Wolf kommen sieht, läßt er die Schafe im Stich und flieht« (Jo 10,12)[7]).

F. M. Braun stellt außer einer Reihe von Ähnlichkeiten im Ausdruck auch solche in der Lehre des Evangelisten Johannes und der Schriften von Qumran zusammen. Sie betreffen die Aussagen von den guten und bösen Geistern, von Satan, von den beiden Wegen und von der Sünde. In beiden Schriftgruppen ist die Erwartung des Propheten und Messias einander ähnlich. Ähnlich ist auch die Symbolik des Wassers, ferner die Eschatologie und zahlreiche Aussagen apokalyptischen Charakters. In der reichen Zusammenstellung der Texte aus dem vierten Evangelium, den Johannesbriefen und der Apokalypse und den Qumran-Texten fallen längere Aussprüche des hl. Johannes aus dem ersten Brief über die Unterscheidung der Geister (4,1–6) sowie über das Wandeln im Licht und in der Finsternis (1,6–7; 2,9–11) auf. Neu ist in dieser Zusammenstellung die Hervorhebung der Bedeutung des Jakobsbrunnens (Jo 4,6–26) als eines Symbols für das mosaische Gesetz. So verstanden ihn die Mitglieder der Sekte von Qumran.

F. M. Braun hat diese Ähnlichkeiten vor Augen und sieht darin direkte Beeinflussungen Qumrans auf Johannes. Er nimmt an, schon Johannes der Täufer habe den Evangelisten in die Geistigkeit und den Wortschatz essenischen Typs eingeführt. Als Schüler Christi sei Johannes in ständiger Beziehung zu Mitgliedern oder Freunden von Qumran gewesen, die in kleineren Gruppen über ganz Judäa zerstreut gelebt haben. Später habe Johannes in Ephesus oder Antiochien diese Verbindung über die Repräsentaten der 24 Priesterklassen, die mehr oder weniger mit Qumran verbunden waren, oder sogar mit Mitgliedern der »Gemeinde«, die nach der Zerstörung von Qumran nach Syrien oder Kleinasien ausgewandert waren, wieder erneuert. Ihnen legte Johannes seine Sendung in einer ihrem Verständnis angemessenen Form vor[8]).

Weiter behauptet F. M. Braun, daß die Schriften des Evangelisten judäisch-palästinensische Züge tragen; diese Behauptung kann ohne Widerspruch hingenommen werden. Die erste dagegen hat heftigen Widerspruch hervorgerufen, so daß F. M. Braun sich genötigt sah, seinen Standpunkt näher zu erläutern. Auf dem Colloquium Biblicum Lovaniense sagte er in einem Referat[9]) und später in der Zusammenfassung der Ergebnisse dieses Kongresses in Ergänzung zu seinem Aufsatz in der »Revue Biblique«, daß es nicht sicher sei, daß Johannes solche direkten Beziehungen zu der Gemeinde des Neuen Bundes gehabt habe, um auch deren Schriften – das Buch der Regel, das Damaszenische Dokument und die Hymnensammlung – zu kennen. Lediglich der Hintergrund dieser Schriften und der des vierten Evangeliums sei derselbe. Er nehme lediglich einen literarischen Parallelismus an, betone aber, daß man von einer Ähnlichkeit in der Terminologie nicht auf eine Identität schließen könne[10]). Diese Aussage F. M. Brauns wurde als eine Entfernung von seinem früheren, ziemlich radikalen Standpunkt angesehen.

R. E. Brown gibt ähnlich wie F. M. Braun eine ziemlich allgemeine Zusammenstellung der Ähnlichkeiten in den johanneischen und in den Schriften von Qumran[11]). Er vergißt jedoch nicht, auch auf die Unterschiede in beiden Schriftengruppen hinzuweisen. Er analysiert den modifizierten Dualismus, wie er es heißt, indem er die Texte nebeneinander stellt, die die Schöpfung, die beiden entgegengesetzten Geister, ihren Kampf und den Kampf der Menschen, die unter ihrem Einfluß stehen, betreffen. Die Zugehörigkeit der Mitglieder, die zu der einen oder anderen Gruppe, zu den Bösen oder zu den Guten, gehören, ist dabei von vornherein determiniert. Den guten Menschen, den sogenannten Söhnen des Lichtes, schenkt R. E. Brown mehr Aufmerksamkeit, da die Schriften von Qumran über sie mehr berichten. Bei der Besprechung weiterer Ähnlichkeiten stellt R. E. Brown jene Texte zusammen, die die Wahrheit und die Lüge betreffen, wobei er auch 1 Jo 1,6; 4,1–6 in Betracht zieht. Ferner vergleicht er die Texte über die brüderliche Liebe (z. B. 1 Jo 2,10), über die Quelle des lebendigen Wassers, den Glaubensabfall, die Zeiten und Feste, die Waschungen und die Taufe sowie über den Messianis-

[7]) O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts*, Journal of Biblical Litterature 74 (1955) 213–226. Vgl. W. La Sor, a.a.O. 212.

[8]) F. M. Braun, *L'arrière-fond judaique du quatrième Evangile et la Communauté de l'Alliance*, Revue Biblique 63 (1955) 5–44. S. auch: J. *Daniélou, Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1957, 99–106. T. Skawińska, *Daniélou a Qumran*, Znak 11 (1959) 384–396.

[9]) L'arrière-fond des écrits johanniques.

[10]) Où en est l'étude du quatrième Evangile, Ephemerides Theologicae Lovanienses 32 (1956) 541 ff.

[11]) Ähnliche Zusammenstellungen aus den Schriften von Qumran und dem Neuen Testament auch bei G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, London 1956, 59–80.

mus. Am Ende seiner Überlegungen gibt R. E. Brown der Überzeugung Ausdruck, daß zwischen den Schriften von Qumran und dem literarischen Erbe des hl. Johannes eine Kluft besteht. Den grundlegenden Unterschied bildet die Person Jesu Christi. Aufgrund der zusammengestellten Texte könne man nicht von unmittelbaren Beziehungen des Evangelisten zu der Gemeinde von Qumran sprechen. Vielmehr beweisen sie die allgemeine Kenntnis der Auffassungen der Gemeinde von Qumran und des Stils, in dem sie sich ausdrückten. Die Ideen nämlich, nach denen die Mitglieder der Gemeinde von Qumran ihr Leben gestalteten, mußten in gewissen jüdischen Kreisen bekannt gewesen sein. Über sie übte Qumran wahrscheinlich einen Einfluß auf das literarische Werk von Johannes aus.

Bei der genauen Präzisierung seines Standpunktes weist R. E. Brown auf Johannes den Täufer als auf den hin, der wahrscheinlich mit Qumran in Beziehung gestanden hat und der auf den Evangelisten Einfluß ausübte. Er beruft sich auf Apg 18,24–19,7, wo gesagt wird, daß Schüler Johannes' des Täufers sich in Ephesus befanden. Dort verfaßte Johannes auch seine Schriften. R. E. Brown glaubt, der Evangelist habe für sie, besonders für diejenigen, die die Lehre Christi nicht angenommen haben, sich in ihrer Ausdrucksweise verständlich gemacht und den Beweis geführt, daß Christus alle Hoffnungen, die sie haben konnten, erfüllt hat[12]).

Auf dieselben Ähnlichkeiten weist auch H. Burrows hin. In seinen Schlußfolgerungen erwähnt er die iranischen Einflüsse und Johannes den Täufer. Vor allem aber bemerkt er, daß die Einflüsse der Mitglieder von Qumran auf die Schriften des Evangelisten Johannes den Beweis liefern, daß diese erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sind; denn erst danach begaben sich Mitglieder der Gemeinde nach Syrien und sogar Kleinasien[13]).

Aus all dem geht hervor, daß die Forschungen der Gelehrten, die das Verhältnis des Evangelisten Johannes zu der Sekte von Qumran betreffen, in zwei Richtungen verlaufen: Sammlung und Zusammenstellung aller textlichen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten sowie Erklärung ihres Ursprungs.

Die Zusammenstellung der Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Texte, soweit sie heute bekannt sind, verdanken wir vor allem F. M. Braun und R. E. Brown. Beide Autoren bemühen sich vor allem, alle Ähnlichkeiten des literarischen Erbes von Johannes zu den Schriften von Qumran zusammenzustellen. Bisher wurde jedoch noch keine der Ähnlichkeiten gesondert betrachtet und aufgezeigt, wieweit die Vorstellung dessen, was ähnlich erscheint, identisch ist und wie groß der Unterschied in der Auffassung ist. Mit solchen Untersuchungen hat F. Nötscher[14]) begonnen. Die Schlüsse F. M. Brauns und R. E. Browns können noch gewissen Modifikationen unterliegen.

Bei der Erläuterung des Ursprungs der Ähnlichkeiten zwischen dem literarischen Erbe des hl. Johannes und der Sekte von Qumran und ihren Schriften weisen die Autoren auf Johannes den Täufer hin, ebenfalls auf seine Schüler. Indessen zeigen die Untersuchungen von J. Schmitt die große Verschiedenheit zwischen den Lehrern des Vorläufers Johannes und den Schriften von Qumran[15]); die Zugehörigkeit Johannes' des Täufers zur Qumran-Sekte, die man als sicher anzunehmen beginnt[16]), ist lediglich eine Hypothese, die zudem auf sehr schwachen Füßen steht. Will man die Abhängigkeit des Evangelisten Johannes von der Sekte von Qumran erläutern, dann ist es notwendig, dem Verhältnis Johannes' des Täufers zur Qumran-Sekte nachzugehen.

Die Ähnlichkeiten zwischen dem literarischen Erbe des Evangelisten Johannes und den Schriften von Qumran sind nur ein Element der Ähnlichkeit des ganzen Neuen Testaments zu den Schriften von Qumran. Es wäre erstaunlich, wenn es eine solche Ähnlichkeit nicht gäbe, wo doch beide Schriftengruppen in Palästina während der Römerzeit ihren Ursprung haben. Die Veröffentlichung sämtlicher Schriften von Qumran und ihr tieferes Verständnis werden uns besser den Hintergrund erkennen lassen, auf dem die Schriften des Neuen Testamentes entstanden sind; dann werden wir das Neue Testament selbst und die Verhältnisse, unter denen Christus gelebt und gewirkt hat, besser verstehen lernen.

---

[12]) R. E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, Catholic Biclical Quarterly 17 (1955) 403–419, 599–574 und Abdruck in: K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, London 1958, 183–207. L. Mowry und R. E. Brown nahmen am Seminar über die Texte von Qumran teil, das von W. F. Albright geleitet wurde. Man diskutierte über den Artikel Browns. W. F. Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John. The Background of the New Testament and his Eschatology* (Festschrift C. H. Dodd), 1956 war dem Verfasser nicht zugänglich.

[13]) M. Burrows, *The Dead Sea scrolls*, New York [11]1957, 338–341.

[14]) F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner Biblische Beiträge 10), Bonn 1956.

[15]) J. Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran*, Revue des Sciences Religieuses 29 (1955) 381–401; 30 (1956) 55–74, 261–282.

[16]) Vgl. J. Daniélou, a.a.O. 15–24. J. Steinmann, *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris 1956, 58–61. J. Brownlee, *John the Baptist in the Light of the Ancient Scrolls*, Interpretation 9 (1955) 78–86.

Papst Leo I. über die Mitwirkung Marias bei der Erlösung

Von Alois Spindeler, Hildesheim

Der heilige Leo I. hat in der Frage der Menschwerdung und Erlösung eine besondere Bedeutung und Autorität. Besonders die dogmatischen Briefe gegen Eutyches haben sowohl bei seinen Zeitgenossen als auch in späteren Jahrhunderten eine Autorität gehabt, wie sie kaum andere Briefe römischer Päpste erlangt haben[1]). Einige dieser Briefe, bes. die beiden »Tomus« sind oft von den nachfolgenden Päpsten als Regeln des rechten Glaubens den Irrlehrern und Schismatikern vorgelegt. Das Acacianische Schisma z. B. wurde 519 dadurch beendet, daß der Kaiser und der Bischof von Konstantinopel die Formel des Hormisdas unterschrieben, wodurch sie bekennen: »Wir haben angenommen und gebilligt alle die Briefe des hl. Papstes Leo, die er über die christliche Religion geschrieben hat«[2]).

Die hohe, ja, höchste und entscheidende Autorität der dogmatischen Briefe des hl. Leo I. erstreckt sich nach seiner eigenen Erklärung[3]) und der Erklärung der Päpste insbesondere auf die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. So heißt es in dem Glaubensbekenntnis, das jeder vom Papste geweihte Bischof ablegen muß: . . . »Wir bekennen auch . . . daß wir den Brief des Bischofs des apostolischen Stuhles, Leo, den er an den Bischof von Konstantinopel Flavianus, geschrieben hat, der auch tomus genannt wird, aber auch alle seine Briefe über die Festigkeit des Glaubens ganz und gar unversehrt bewahren und immer frei predigen wollen«[4]). Dann folgen hier – wie in anderen Dokumenten[5]) – die Sätze, die am wichtigsten sind: »Jesus Christus, der gemäß unserem Glauben im Schoß der heiligen Jungfrau Maria, seiner Mutter, von ebendieser heiligen immerwährenden Jungfrau Maria das wahre, von einer vernunftbegabten Seele beseelte Fleisch genommen und mit sich vereint hat, und so aus dem Schoß der Jungfrau, der Gottesmutter Maria, geboren wurde derselbe Gott, das Wort, im Fleische, derselbe gelitten hat im Fleische, derselbe aufgefahren in den Himmel in dem gleichen Fleische, das er mit seiner Göttlichkeit niemals verlassen wird«.

Der tomus ad Flavianum wurde in der gesamten Kirche in West und Ost promulgiert und angenommen[6]), ebenso der tomus ad Leonem I. imperatorem vom Jahre 458. Das Besondere dieser beiden Schreiben ist, daß sie zwei Irrlehren verurteilen, gegenüber Eutyches und Nestorius die katholische Lehre klar herausstellen und sowohl die Einheit der Person gegen Nestorius (besonders im tomus II) als auch die Verschiedenheit der Naturen gegen Eutyches (besonders im tomus I) verteidigen[7]). Leo stützt sich bewußt und ausdrücklich auf die Tradition der gesamten Kirche. Da nun in beiden Fragen die hl. Jungfrau Maria eine entscheidende Rolle spielt, geht der Papst auf diese Rolle der Gottesmutter ein. Da nun zweitens beide Fragen (Person und Natur) eine entscheidende Rolle in der Erlösungslehre spielen, behandelt der Papst auch ausdrücklich diese Beziehung zwischen Menschwerdung und Erlösung.

Wir müssen bei der Lehre Leos I., die wir vorzüglich in den beiden tomus, aber auch in den übrigen Briefen und in seinen Predigten finden, auf vier Dinge achten, wenn wir etwas über die päpstliche Lehre über die Mitwirkung Marias bei der Erlösung wissen wollen.

---

[1]) Vgl. Textus et documenta, series theologica (abgek. TDTh) 9, *Introductio* von C. Silva-Tarouca S. J., Romae 1932/1935.

[2]) Corpus Scriptorum Eccl. Latin. ed. Acad. Vindob. (abg. CSEL) 52. Vgl. Acta Conciliorum Oecumen. ed. Schwartz IV 2, 98.

[3]) Ep. 28, 29, 33, 34 und 93. TDTh 15, 72ff.

[4]) Form. 73 Libri Diurin, ed. Sickel (Wien 1889) 71.

[5]) Decr. Gelasianum, Texte und Unters. (Leipzig 1881 ff.) 38, 4, 37. S. Gregor M., Ep. VI 2 in Mon. Germ. Histor., 382.

[6]) Ep. 34 und 88; TDTh 9, 6–12. Vgl. *Nuovi studi sulle lettere antiche dei Papi* (Romae 1932) 94ff.

[7]) Vgl. M. Schmaus, *Mariologie* (München 1955) 61: »Der Brief enthält die bis dahin klarste Fassung des Geheimnisses der Menschwerdung und bietet zugleich eine allseitige Fassung des Dogmas von Marias Muttergottesschaft«.

1. Wirkt Maria entscheidend bei der Menschwerdung mit?
2. Dient die Menschwerdung direkt oder formell der Erlösung?
3. Welchen Begriff der Erlösung hat Leo und die Väter, auf die er hinweist?
4. Wirkt Maria direkt und formell an der Erlösung mit?

Wir können und müssen auch noch eine andere Frage bei Leo I. ins Auge fassen: Sagt Leo I. auch etwas über die Beziehung Marias zum Kreuzesopfer?

Bei den einzelnen Fragen müssen wir darauf achten, mit welcher Sicherheit und Autorität der Papst seine Lehre vorlegt, ob jeweils als Dogma oder zum Dogma gehörig oder als beiläufige Ansicht.

1. Die Mitwirkung bei der Menschwerdung ist als eines der Grunddogmen bei Leo klar gelehrt. Vers 21 und 22 im tomus I: »Dieser immerwährende Eingeborene des immerwährenden Vaters ist vom Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria geboren.« Zu beachten ist in dieser Form des Symbolums, die Leo I. zweimal gebraucht, daß sie nicht lautet: »empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau«, sondern »geboren vom Heiligen Geist und Maria der Jungfrau«. In dieser Form wird die Stellung der Mutter des Herrn bei seiner Menschwerdung sehr deutlich: Gott und Mensch, Gott und Maria sind bei der Menschwerdung »beteiligt«. Vers 29 ff.: »Vom Heiligen Geist ist er empfangen worden im Schoße der Jungfrau. Sie hat ihn ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit geboren (edidit = herausgegeben), wie sie ihn ohne Verletzung der Jungfräulichkeit empfangen hatte.« Leo führt dann sechs Stellen der Hl. Schrift an, um die Wahrheit der menschlichen Herkunft Christi zu zeigen. Die »Wahrheit« der menschlichen Natur Christi geht besonders aus der Herkunft von Maria hervor: »Man darf nicht so sagen: Das Wort ist so Fleisch geworden, daß der aus dem Schoß der Jungfrau geborene Christus zwar die Form des Menschen hatte, nicht aber die Wahrheit des mütterlichen Leibes . . . Nein, man darf diese einzig wunderbare und wunderbar einzige Geburt nicht so auffassen, als ob durch die Neuheit der Schöpfung die Eigentümlichkeit des menschlichen Geschlechtes verlorengegangen sei. Die Fruchtbarkeit gab der Heilige Geist der Jungfrau, aber der wirkliche Leib (die Wahrheit des Leibes) ist vom Leibe genommen«[8]).

Vers 101–104: »Gott ist er dadurch, daß alles durch ihn gemacht wurde und ohne ihn nichts gemacht wurde. Mensch ist er dadurch, daß er vom Weibe geboren, dem Gesetz unterworfen war. Die Geburt des Fleisches ist die Offenbarung der menschlichen Natur, die jungfräuliche Geburt ist das Zeichen göttlicher Kraft«.

Im zweiten tomus ad Leonem Augustum beginnt Leo I. seine Erklärungen gegen Nestorius also: Vers 16. »Nestorius also sei im Bann, weil er glaubte, die selige Jungfrau Maria sei nicht die Mutter Gottes, sondern nur die Mutter des Menschen, um eine andere Person des Fleisches, eine andere der Gottheit zu machen und nicht einen Christus im Worte Gottes und im Fleische zu bekennen . . . Mit jener bleibenden Natur des unveränderlichen Wortes, die mit dem Vater und dem Heiligen Geiste unzeitlich und gleichewig ist, ist das Wort solcherweise im jungfräulichen Schoße Fleisch geworden, daß nach einem unaussprechlichen Geheimnis durch eine Empfängnis und eine Geburt gemäß der wahren Wirklichkeit beider Naturen die gleiche Jungfrau sowohl die Magd des Herrn als auch seine Mutter sein sollte.« Gegen Eutyches und andere Monophysiten sagt Leo dann (Vers 45 ff.): »Sie mögen zeigen, wieso sie sich den Namen eines Christen zulegen können, und mit dem Evangelium der Wahrheit übereinstimmen, wenn durch das Gebären der seligen Jungfrau entweder der Leib ohne die Gottheit oder die Gottheit ohne den Leib entstanden ist«. Diese Betonung der Mitwirkung der seligen Jungfrau bei der Menschwerdung Gottes ist in allen Briefen und Predigten Leos zu finden. Ein Text sei hier noch zitiert, weil er zugleich schon etwas über unsere nächste Frage aussagt: »Er kam zu suchen und selig zu machen, was verloren war. Er kam aber nicht durch einen räumlichen Zugang oder durch eine körperliche Bewegung, um dort gegenwärtig zu werden, wo er abwesend war, oder um dort wegzugehen, von wo er gekommen war. Nein, er kam dadurch, daß er als etwas Sichtbares und Gemeinsames den Sehenden offenbar werden sollte; er nahm nämlich den menschlichen Leib und die Seele im Schoße der Jungfrau Mutter an. Er blieb in der Gestalt Gottes und vereinigte mit sich die Gestalt des Knechtes«[9]).

2. Für die Frage nach der corredemptrix, der Mitwirkung Marias bei der Erlösung ist unsere zweite Frage von großer Bedeutung, ob nach der Lehre des Papstes Leo I. die Menschwerdung Gottes tatsächlich die Ursache der Erlösung sei, oder anders gefragt: ist die Annahme der Menschennatur in der Menschwerdung schon ein wesentlicher Bestandteil der Erlösung – oder ist sie nur, wie es manche aufzufassen scheinen – eine entfernte Vorbereitung auf das Werk der Erlösung? Wir wollen hier nicht die Frage erörtern, die durch Skotus aufgeworfen wurde nach dem Hauptzweck der Menschwerdung. Wir fragen hier nur, was lehrt der hl. Papst über das tatsächliche Verhältnis zwischen Menschwerdung und Erlösung und welche

[8]) TDTh 9,21–27; PL 84,731.
[9]) Ep. 15, ad Constantinopolitanos cives, TDTh 15, 44; PL 56,744; vgl. sermo 90,1.

Autorität verleiht er dieser Lehre. Seine Lehre ist sehr klar und häufig von ihm ausgesprochen. Im tomus ad Flavianum sagt er an der wichtigsten Stelle[10]) seiner Erklärung zum Symbolum: (Vers 22) »Diese zeitliche Geburt hat der göttlichen und immerwährenden Geburt nichts genommen, aber auch nichts hinzugefügt, (Vers 25) sondern hat sich ganz zur Wiederherstellung des getäuschten Menschen ausgegeben« (Übers. von Schmaus: Ihr alleiniger Zweck war die Erlösung des überlisteten Menschen)[11]) Vers 27 ... Denn wir hätten den Urheber der Sünde und des Todes nicht überwinden können, wenn nicht er, den weder die Sünde beflecken noch der Tod festhalten konnte, unsere Natur angenommen und zu der seinigen gemacht hätte.« Vers 61 flg.: »In der integren und vollkommenen Natur des wahren Menschen ist der wahre Gott geboren, ganz in dem Seinigen, ganz in dem Unsrigen. Wir nennen das Unsrige aber das, was der Schöpfer in uns am Anfang geschaffen hat und was er annahm, um es wiederherzustellen.« Vers 68: »Er nahm die Gestalt des Knechtes an ohne den Sündenmakel: die menschlichen Werte mehrend; die göttlichen nicht beeinträchtigend; denn jene Erniedrigung (exinanitio) ... war eine Herabneigung der erbarmenden Liebe, nicht ein Mangel an Macht.«

Leo erklärt an dieser Stelle dann auch, was er unter Erlösung versteht. Er zitiert hier seine eigenen Predigten und die Worte des hl. Augustinus[12]) wörtlich, offensichtlich deshalb, weil er diese Sätze für wichtig und allgemein geglaubt hinstellen will: Vers 75ff. a.: »Wie die Gottesgestalt die Knechtsgestalt nicht ausgewischt hat, so hat die Knechtsgestalt die Gottesgestalt nicht vermindert; denn weil der Teufel sich rühmte, daß der durch seinen Betrug überlistete Mensch die göttlichen Gnaden verloren hatte (divinis caruisse muneribus) und des Geschenkes der Unsterblichkeit entblößt, das harte Todesurteil auf sich nehmen mußte ..., war es notwendig, daß Gott ... den ersten Plan seiner Güte gegen uns durch einen noch geheimnisvolleren ersetzte und erfüllte: ... Es wurde von der Mutter des Herrn die Natur, nicht die Schuld angenommen«[13]).

Im tomus 2 erklärt Leo I das Nizänische Glaubensbekenntnis so: Vers 42ff.: »In diesem Bekenntnis ist das aufs deutliche enthalten, was auch wir von der Menschwerdung des Herrn bekennen und glauben. Der Herr hat zur Erneuerung des Heiles des Menschengeschlechtes das wahre Fleisch unserer Gebrechlichkeit nicht mit sich vom Himmel gebracht, sondern im Schoße der Jungfrau Mutter angenommen« ... Vers 49 »es kann die Predigt des hl. Paulus nicht geleugnet werden, daß Gott es war, der in Christus die Welt mit sich versöhnt (1. Kor. 5,19). Diese Versöhnung, durch die Gott mit dem Menschengeschlecht ausgesöhnt würde, könnte nicht sein, wenn sich nicht der Mittler zwischen Gott und den Menschen der Sache aller angenommen hätte. Wie aber hätte er wahrhaft Mittler sein können, wenn er nicht, der in der Gestalt Gottes dem Vater gleich ist, in der Knechtsgestalt auch der unsrigen teilhaftig wäre.«[14]) Die Erlösung ist durch die Häresien bedroht. Wenn man leugnet, daß Christus eine wahre menschliche Natur gehabt hat, ist die Erlösung durch Christus dadurch nichtig. daß er nicht die wahre menschliche Natur mit der Gottheit vereinigt hat: Vers 108 »Die Häretiker mögen zeigen, woher sie sich noch Hoffnung auf das ewige Leben versprechen, zu dem man nur durch den Mittler zwischen Gott und Menschen, den Menschen Jesus Christus, gelangen kann... Vers 134 »Reich ist er, weil er gemäß dem Evangelisten im Anfange das Wort war ..., arm aber ist er, weil das Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat. Diese Erniedrigung (exinanitio) und diese Armut ist nichts anders als die Annahme der Knechtsgestalt, durch die unter Verhüllung der Majestät des Wortes der Plan der menschlichen Erlösung erfüllt worden ist«[15]). »Sie (die Häretiker) meinen, man müsse sie wunders wie für fromm halten, wenn sie sagen in unserm Erlöser sei das nicht wirklich, was das Heil bringt.«

In den Briefen, die Leo dem Kaiser[16]), der Kaiserin Pulcheria[17]) und verschiedenen Bischöfen[18]) schrieb, wiederholt er ständig diese Gedanken. Er nennt die Menschwerdung mehrere Male einfachhin »das Sakrament unseres Heiles«, »unsere einzige Hoffnung«: »Eutyches soll sich hüten, das einzigartige Geheimnis unseres Heiles auszuhöhlen, indem er die Wirklichkeit des menschlichen Leibes in unserem Herrn Christus leugnet; denn wenn die wahre und vollkommene Menschennatur in ihm nicht ist, gibt es unsere Annahme nicht (nulla est nostra susceptio)«[19]). Am gleichen Tag, an dem Leo an Flavian den tomus I schrieb (13. 6. 449), schickte er einen anderen Brief an den Bischof Julian, in dem er die Irrlehren des

[10]) Schmaus, a.a.O., 61: »Die wichtigste Stelle sei mitgeteilt«.
[11]) Ders., daselbst. Die Stelle lautet: »Sed totum se reparando homini, qui erat deceptus, inpendit«.
[12]) Sermo 23; PL 54,201; Augustinus, De Trinit. I, 7; PL 42,829.
[13]) Vgl. sermo 22, PL 54, 1963.
[14]) TDTh 9, S 48ff.
[15]) Ebda. 55.
[16]) TDTh 15,52; PL 84,707.
[17]) TDTh 15,7ff. und 35; PL 84,705.
[18]) TDTh 15 und 20.
[19]) Ep. 30, TDTh 15,75.

Nestorius und des Eutyches zurückweist, letztere wiederum mit dem Hinweis: »Diese Geheimnisse unserer Erlösung (Geburt, Kreuz, Tod, Begräbnis, Auferstehung, Sitzen zur Rechten des Vaters) werden nichtig, wenn man nicht glaubt, daß Christus die wahre und ganze Menschennatur angenommen hat«[20]).

3. Die Erlösung selbst ist bei Leo I. nicht auf das »Werk der Erlösung« beschränkt, d. h. nicht auf das, was der Gottmensch in seiner Menschheit für die Menschen tut und leidet. Die Erlösung beginnt nicht erst mit dem Opfer Christi, sondern schon mit der Menschwerdung. Die Menschwerdung ist aber nicht nur die notwendige Vorbedingung für das Werk der Erlösung, wie man es in etwa aus dem letztangeführten (unter 20) Satze herauslesen könnte, sondern in ihr ist die Erlösung schon wesentlich vollzogen, insofern diese die Annahme der menschlichen Natur durch Gott bedeutet. Den ersten Schritt zur Erlösung macht eben nicht der Mensch, auch nicht der Mensch Jesus Christus, sondern Gott, indem er Mensch wird. Die Gnade der Erlösung wird nicht zuerst verdient, sondern von Gott geschenkt in der Menschwerdung. Das Fleisch, die Natur, die er annahm (adsumpsit, suscepit), ist unser Fleisch, unsere Natur, »die Natur unserer Gebrechlichkeit, die er nicht vom Himmel her mit sich brachte, sondern im Schoße der Jungfrau-Mutter annahm um das Heil des Menschengeschlechtes wiederherzustellen« (tomus II, Vers 43). Gewiß hat Gottes Sohn in Maria nur eine einzelne, konkrete Menschennatur angenommen[21]). Aber genau so gewiß ist es, daß Gott in dieser konkreten menschlichen Natur Christi das ganze Menschengeschlecht, die ganze Kirche angenommen hat. Das ist doch offenbar der Gedanke des hl. Paulus, wenn er Christus dem Adam gegenüberstellt: Wie alle in dem einen Adam gesündigt haben, so kommt auch in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus die Gnade und die Gabe auf die Vielen[22]). Leo I. hat den Gedanken der Annahme der gesamten Menschennatur in das göttlichen Leben durch die Annahme der ganzen und wahren Menschennatur in Christus so häufig und so entschieden gelehrt, daß an seiner Absicht, diese Annahme zu lehren, kein Zweifel sein kann. Die Erbsünde besteht ja in nichts anderem als im Tod des Gnadenlebens, des Bildnisses Gottes im Menschen, im Fehlen des übernatürlichen Lebens, der Kindschaft Gottes, das durch die Sünde Adams entstanden ist. Das Menschengeschlecht ist im Stande der Sünde, abgewandt von Gott. Diese Menschennatur nun ergreift Gott von neuem und zieht sie an sich: »Unsere Natur nennen wir das, was in uns am Anfang der Schöpfer geschaffen und was er, um es wiederherzustellen, aufnahm«, . . . »er nahm die Knechtsgestalt an ohne Makel der Sünde, indem er das menschliche mehrte, das Göttliche aber nicht minderte[23])«. Diese Susceptio oder Adsumptio ist eben »unsere« Aufnahme[24]), »in sich nahm er die Erneuerung der menschlichen Natur auf«. »Wenn nämlich der neue Mensch, der uns ähnlich wurde durch das sündhafte Fleisch (Röm. 8,3) unsere Greisenhaftigkeit nicht angenommen hätte, und der Wesensgleiche mit dem Vater nicht auch wesensgleich mit der Mutter, sein wollte, und sich unsere Natur – er allein sündenfrei – geeint hätte, dann würde die menschliche Gefangenschaft unter dem Joch des Teufels andauern«[25]).

Hatte die gesamte Menschheit schon in Adam eine geheimnisvolle und übernatürlich begründete Existenz, so wird diese Existenz in Christus erneuert. In seiner menschlichen Natur ist sie geheimnisvoll und wirklich enthalten. Im Brief an die Bürger von Konstantinopel erklärt Leo I. diese Wirklichkeit so: »Wer in Christus nicht den wahren menschlichen Leib bekennt, soll wissen, daß er des Geheimnisses der Menschwerdung unwürdig ist und keinen Anteil an dem hat, was der Apostel verkündet, wenn er sagt: »Wir sind ja Glieder seines Leibes von seinem Fleische und Bein . . . Und dann erklärt er, was das bedeutet und fügt hinzu: Dies Geheimnis ist groß, ich sage aber in Christo und in der Kirche. Vom Anfang des Menschengeschlechtes an wird also allen Menschen verkündet, daß Christus im Fleische kommen werde, in welchem zwei in einem Fleische sein werden. Jawohl, zwei sind es, Gott und Mensch, Christus und die Kirche, die aus dem Fleisch des Bräutigams hervorging.«[26])

Die Menschwerdung Gottes dient nicht nur unmittelbar und formell der Erlösung als Annahme der Menschennatur und ihre Vergöttlichung, sondern auch mittelbar, indem sie für das »opus redemptionis«, für das Werk, das dem Mittler aufgetragen war, die notwendige Grundlage war. Das Werk der Erlösung, das in der Gehorsams- und Sühneleistung Christi

---

[20]) TDTh 15, 14–15; PL 130,773.
[21]) Vgl. H. Lennerz S.J. *De beata Virgine*, (Romae 1957) 166.
[22]) Vgl. Röm. 5,12ff.
[23]) Tomus I v. 54–86; vgl. sermo 21 und 23.
[24]) Ep. ad Paschasinum ep. Lilibetanum; TDTh 15, 74ff.
[25]) Ep. ad Pulcheriam; TDTh 15, 10; PL 130, 776; sermo 26,2; PL 54,213: »Dum salvatoris adoramus ortum, invenimur nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi, origo est populi christiani, et natalis capitis, natalis est corporis«.
[26]) TDTh 15, 44–45; vgl. Gregor d. Gr., Hom. 38 in Evang.; PL 76,1283: »Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per Incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit. Uterus autem genetricis virginis huius sponsi thalamus fuit . . .«

im Leiden und am Kreuze vollbracht wird, hat seine erlösende Kraft nur durch die Menschwerdung. Das geht aus allen Texten klar hervor[27]). Wir können aber nicht leugnen, daß die Seinsordnung der Erlösung, die Aufnahme des Menschen in Gott, dem Papste auf Grund des Kampfes, den er gegen Nestorius und Eutyches führte, mehr Aufmerksamkeit abnötigte, als die gestörte und wiederhergestellte Gehorsamsordnung. Beide Ordnungen kennt und lehrt er, aber eben nicht nur die letztere.

4. Daraus sieht man nun auch die Bedeutung, die Leo I. der Gottesmutter in der Erlösung beimißt. An keiner mir bekannten Stelle redet Leo I. über Marias Mitwirkung beim Leiden und Kreuzesopfer des Herrn. Er redet aber in allen seinen Briefen und Predigten über ihre wesentliche Bedeutung bei der Menschwerdung, die ganz auf das Heil der Menschheit hingeordnet war. Für sie selbst war diese Menschwerdung »die Quelle der Reinheit«[28]). In ihrer Jungfräulichkeit, die in der Empfängnis und Geburt Christi nicht aufgehoben wurde, wurde der Erbstrom der Sünde unterbrochen und die neue Menschheit mit der Gottheit verbunden: »Während bei allen Müttern die Empfängnis nicht ohne sündige Befleckung (Erbsünde) vor sich geht, ist für sie das eine Quelle der Reinheit geworden, woraus sie empfangen hat (vom Heiligen Geist); wo kein väterlicher Same war, da drang auch kein Keim der Sünde ein. Ihre ungeschwächte Jungfräulichkeit wußte nichts von sinnlicher Lust, gab dienend die (leibliche) Natur. (Inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, substantiam ministravit). Der Herr nahm von seiner Mutter nur die menschliche Natur, nicht auch die Schuld. Zur Welt kam eine Knechtsgestalt, doch ohne sich im Zustand der Knechtschaft zu befinden, da der neue Mensch sich so mit dem alten verband, daß er einerseits unsere wahre Art annahm, andererseits die alte Stammessünde von sich ausschloß.« In den Weihnachtspredigten wiederholt Leo I. ständig diese Lehre: »Wies Gott doch die Schlange auf den künftigen Samen des Weibes hin, der durch die ihm innewohnende Kraft ihr stolzes schädliches Haupt zermalmen sollte. Damit meinte er Christus, den im Fleische kommenden Gottmenschen, der, von einer Jungfrau geboren, den Verderber des Menschengeschlechtes durch eine makellose Geburt vernichten sollte«[29]). »Eine königliche Jungfrau aus dem Stamme Davids wird dazu auserwählt, die heilige Frucht in sich aufzunehmen und Gottes und der Menschen Sohn zunächst im Geiste und dann in ihrem Schoße zu empfangen. Und damit sie nicht, unbekannt mit dem himmlischen Ratschlusse, über eine so ungewöhnliche Wirkung erschrecke, erfährt sie durch die Unterredung mit dem Engel, was in ihr der Heilige Geist wirken sollte. Auch glaubt sie nicht an den Verlust ihrer Jungfräulichkeit, da sie doch bestimmt ist, bald Gottesgebärerin zu werden . . . So ist das Wort Gottes . . . Mensch geworden, um den Menschen vom ewigen Tode zu befreien«. . . . »Wäre er nicht wahrer Gott, so brächte er keine Erlösung, wäre er nicht wahrer Mensch, so böte er uns kein Beispiel« . . . »auf daß wir in ihm ein neues Gebilde würden . . .« »Nachdem wir an der Menschwerdung Christi Anteil erhielten(!), laßt uns den Werken des Fleisches entsagen! Erkenne, o Christ, deine Würde! Kehre nicht zur alten Niedrigkeit zurück durch Unsitten, nachdem du der göttlichen Natur teilhaftig geworden bist«[30]). In Maria sieht Leo I. die Prophezeiungen des Alten Bundes erfüllt: »In diesem Reis ist ohne Zweifel in prophetischer Weise die selige Jungfrau Maria verkündigt, die aus dem Stamme Jesses und Davids hervorgegangen und vom Heiligen Geiste befruchtet – jene neue Blume menschlichen Fleisches aus ihrem mütterlichen aber jungfräulichen Schoße hervorbrachte«[31]).

Auf Leo I., der übrigens ganz auf der Tradition fußt, und zwar gerade in diesem Punkte, kann man sich ganz gewiß nicht berufen, wenn man sagt, daß es »einige gibt, die meinen, einige von den Vätern schrieben der Menschwerdung selbst unsere Erlösung zu und sie scheinen zu glauben, daß solch eine Meinung aufrecht erhalten werden könne«[32]). Es schreibt keiner der Menschwerdung allein die Erlösung zu, sondern sowohl der Menschwerdung als auch dem Leiden und dem Tod. Leo I. lehrt das klar und mit höchster Autorität. Und nicht nur Leo I. lehrt das, sondern alle Väter lehren das[33]), die sich auf den Satz des Nicaenischen Glaubensbekenntnis stützen: »Ich glaube an Jesus Christus, der unsertwegen und um unsers Heiles

---

[27]) z.B. Tomus I v. 141: »Quia unum horum sine alio (Gottheit und Menschheit) receptum non proderat ad salutem«. Tomus II v. 52: »Qua vero ratione veritatem mediatoris impleret, nisi qui in forma dei aequalis est Patri, in forma servi particeps esset et nostri«.

[28]) Sermo 22,3; PL 54,196; sermo 26,2; 48,1; 59,8.

[29]) Sermo 22,1; PL 54,194.

[30]) Sermo 21,1,2; PL 54,190–192.

[31]) Sermo 24,1–3; PL 54,204,206; sermo 66 (62) 1,4; PL 54,367: »ut virtus, quae inerat capiti, inesset etiam et corpori; nam primum ipsa illa substantiae nostrae in deitate susceptio . . ., quem hominem reliquit exortem?«

[32]) Lennerz, a.a.O., 158; Gregorianum 22 (1941) 313.

[33]) Vgl. Spindeler, *Cur Verbum caro factum?*, Paderborn 1938; A. Möhler, *Athanasius d. Gr.* (Mainz 1827) 281ff.; Semmelroth, *Urbild der Kirche* (Würzburg 1954) 126ff.

wegen vom Himmel herabgestiegen ist, Fleisch angenommen hat vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und Mensch geworden ist ... Er ist auch für uns gekreuzigt.« Leo I. kennt und lehrt ganz klar die bewußte und formelle Mitwirkung Marias bei der Menschwerdung und der Erlösung. Diese Lehre gehört, weil sie zu seiner ständigen und gegen Nestorius und Eutyches gerichteten Verkündigung und Begründung des katholischen Dogmas gehört, in den Bereich seiner ausgesprochenen Grundauffassungen überhaupt. Maria ministravit substantiam, gab die menschliche Natur, die Gott annahm und mit sich vereinigte und dadurch der Menschheit das göttliche Leben zurückgab. Beim Kreuzesopfer aber hat Maria – nach der Lehre Leos I. – nur mittelbar durch die Menschwerdung mitgewirkt[34]). Die Susceptio naturae humanae ist ein wesentlicher Bestandteil, nicht bloß eine Vorbereitung der Erlösung. Der Begriff der Erlösung darf nicht auf das opus redemptionis, auf die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung beschränkt werden.

[34]) Sermo 59,8: »et cum mortis aculeum recipere non posset natura deitatis, suscepit tamen, nascendo ex nobis, quod posset offere pro nobis«; ep. 24, PL 84,713: »in eadem carne, quam sumpsit ex virgine sacramentum propitiationis exequitur«.

Buchbesprechungen

Philosophie – Fundamentaltheologie

Pieper, Josef, *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Zwölf Vorlesungen. München, Kösel, 1958. 8°, 246 S. – Ln. DM 12,—.

Als Frucht langjährigen Thomasstudiums, darin weithin den Arbeiten von Chenu, Gilson und van Steenberghen verpflichtet, legt Pieper zwölf Universitätsvorlesungen vor, die über alles Historische hinaus die »denkerische Gebärde« des Aquinaten herauszustellen suchen. Wenn der Vf. die *Summa theologica* ein Buch für Anfänger nennt, das allerdings zugleich die Frucht tiefster Versenkung in die Wahrheit sei (134), so gilt dies auch von dieser seiner Hinführung zu Thomas von Aquin. Durch einige Hinweise sei der Rahmen abgesteckt, den der Vf. hier spannt, und das Kolorit angedeutet, das er seiner Darstellung gibt. Thomas ist weder »Klassiker« noch Verfechter eines »-ismus«: »Wenn der ›Thomismus‹ sich so versteht, daß er den Anspruch macht, die Lehre des heiligen Thomas vollständig in ein schulmäßig tradierbares System von Sätzen zu bringen, dann muß er eine Fälschung genannt werden« (220, vgl. 38). Der Fragment-Charakter der *Summa theologica* gehört mit zu ihrer Aussage (220). »Eine Formulierung wie die des Wiener Theologen Albert Mitterer, der ›Thomismus‹ sei ›kirchlich vorgeschrieben‹, halte ich für höchst unglücklich und auch für irreführend« (35); die Hervorhebung des hl. Thomas kann nicht gut etwas anderes besagen, »als daß in seinem Werke das Ganze der Wahrheit auf eine einzigartige, paradigmatische Weise zur Aussage gelangt sei« (36). »Thomas ist weder Platoniker noch Aristoteliker, oder: er ist beides« (39). Die Polemik über die Philosophie als *ancilla theologiae* sei schon gar nicht mehr fragwürdig; »sie ist einfach langweilig geworden« (213). Thomas habe unterschieden zwischen Philosophie und Theologie, und er habe unterschieden, »um zu verknüpfen, und nicht, um zu trennen« (212, vgl. 203 und 210). Der Vf. hebt hervor, daß Gilson, Maritain und andere französische Forscher die Metaphysik des hl. Thomas ausdrücklich als »Existenz-Philosophie« bezeichnet haben (192). Ob darauf anwendbar ist, worauf J. Möller im nachstehenden Zitat verweist, mag dahingestellt bleiben. Möller sagt: »Wer sich der trügerischen Meinung hingibt, der Existentialismus sei metaphysikfeindlich, wird von denen eines Besseren belehrt, die sogar einen Existentialismus bei Thomas von Aquin entdeckt haben, um das Mittelalter hoffähig und modern zu machen« (*Absurdes Sein?* Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. Stuttgart 1959, 11). Überraschen mag die Feststellung: »Es gibt bei Thomas, allem ersten Anschein zum Trotz, keine eigentliche Terminologie« (158). Im übrigen, Thomas gehe immer vom Sprachgebrauch, vom lebendigen Sprechen der Menschen aus, nicht von der Etymologie (159). Dazu die Bemerkung: »Ich glaube, daß Heideggers Verfahren, die Bedeutung der Grundworte aus der Etymologie zu ermitteln, erweisbar resultatlos, wenn nicht in die Irre führend ist« (160). Einiges läßt der Vf. als Ungereimtheit stehen (59, 64). Wünschenswert wäre gewesen, gerade für den Anfänger, eine genauere Gegenüberstellung des menschlichen Wissens und Nichtwissens in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, damit nicht der Eindruck entstehe, Thomas habe einer negativen Theologie das Wort geredet (vgl. 221/222, 88/89 und 200). Wie ein frischer Wind wehen uns die Worte an: »Wer Thomas fragt, wie es sich verhalte, der bekommt eine Antwort, aus der deutlich zu entnehmen ist, was er, Thomas, selbst für Wahrheit hält, sogar dann, wenn er mit einem Aristoteles-Zitat antwortet. Wenn man aber uns fragt, wie es sich verhalte, so antworten wir mit historisch genau belegten Zitaten, aus denen mancherlei hervorgehen mag, zum Beispiel unsere beachtliche Belesenheit, nur eins nicht: was nämlich wir selber für Wahrheit halten« (80).

Man legt dieses Buch mit reichem Gewinn aus der Hand. Möge es in viele Hände gelangen.

München Wilhelm Keilbach

Künzle, Pius, OP, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.* Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia, Neue Folge 12.) Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1956. Gr.-8°, XXIV und 245 S. – Kart. DM 15,—.

Eine sehr gründliche, mit 4 Registern versehene Untersuchung, die eine nützliche Korrektur an den modischen Eigenwilligkeiten des Augustinismus darstellt. Gefragt wird, ob das Wesen der Seele mit Verstand, Wille, Gedächtnis einfach zusammenfalle. Der Augustinismus hatte darauf mit ja, Thomas mit nein

geantwortet, worin ihm Wilhelm von Champeaux bereits voraufgegangen war (51). Der Verfasser liefert nun eine erschöpfende Problemgeschichte der Identifizierung und kann dabei nachweisen, daß die Leugner des Realunterschiedes kein Recht haben, sich auf Augustinus zu berufen, da sie bloß von einer Überlieferung zehren, die sich mit der augustinischen verschmolzen hat. Während Augustinus selber am ontologischen Verhältnis der Seelenternare zur Seelensubstanz uninteressiert gewesen sei, habe es eine Linie Lactantius-Isidorus-Alcuinus-Ps. Augustinus (de spiritu et anima) gegeben, die man zu Unrecht für augustinisch gehalten habe, so daß die aristotelische Realdistinktion dagegen aufzukommen vorerst keine Chancen hatte. Daß die leibseelischen Vermögen nicht mit der Seele identisch sein können, ist ohne weiteres evident, aber die reingeistigen können es für Thomas auch nicht sein, da Sein und Tun nur in Gott identisch sind; andernfalls führte uns eine solche Überakzentuierung des Tuns in all die Sackgassen des Idealismus (4). Die Franziskanerschule hatte noch eine Zwischenlösung versucht, wonach die Potenzen real von der Seele verschieden, aber keine bloßen Akzidenzen sein sollten. Das mußte Thomas aber ablehnen, da es kein Mittelstadium zwischen real- und begrifflich-verschieden gebe. So läuft die ganze Arbeit darauf hinaus, einen historischen Kommentar zu der klassischen Position des Thomas zu bieten. Doch ist sie von diesem systematisch-thomistischen Interesse abgesehen auch eine wahrhaft belehrende Fundgrube für mittelalterliche Lehrmeinungen, die in hunderten von Anmerkungen und einem Anhang unedierter Texte von 12 Autoren mitgeteilt werden.

München Henry Deku

Hommes, Jakob, *Krise der Freiheit.* Hegel–Marx–Heidegger. Regensburg, Friedrich Pustet, 1958. Gr.-8°, 331 S. – Kart. DM 15,50; Ln. DM 18,—.

Timeo lectorem unius libri – diesen Spruch der Alten, der wohl zunächst den gründlichen Kenner einer Sache rühmt, möchte man bei Lesung der Arbeit von H. umwandeln in folgenden: Ich achte den Denker eines einzigen Gedankens. Es ist in der Tat ein Grundgedanke, den der Vf. in unerbittlicher Konsequenz durchdenkt. Die »dialektische Umwendung« des Denkens ist es, die H. von Hegel und Marx zu Heidegger in zunehmender Gewaltsamkeit sich durchsetzen sieht. »Der gegebenen oder Naturwirklichkeit« wird Gewalt angetan. Die gegenständliche, objektive Welt wird weggearbeitet. Die Natur wird in den Menschen »hereingedreht«, so daß sie dem Menschen nichts mehr von einem Schöpfer und dessen Gedanken sagt. Die Dinge sagen dem Menschen nur noch ihn selbst, den Menschen. Es sind nur des Menschen eigene schaffende Kräfte, die ihm aus dem gesamten Weltstoff, den er technisch umwandelt, »erblühen«, »erstrahlen«. Diese vermeintliche »Selbstgehörigkeit der Menschen« wendet sich gerade gegen den Menschen. Das »dialektische Prinzip, mit dem der Mensch aus der Welt nur noch sich selbst vernehmen will« (S. 267), führt zur »Ausschaltung der natürlichen Gestalt der Welt und damit der auf ihr beruhenden personalen Hoheit des Menschen« (S. 268). Der Mensch wird das Opfer eines Riesensoges, in den ihn die scheinbar endgültig vermenschlichte Welt hineinzieht. Die Einzelperson wird ausgelöscht und geht unter in einem innerweltlichen menschlich »mystischen Daseinsganzen«. Bei Hegel hat es die Gestalt der »Idee«, bei Marx die des »gesellschaftlichen Seins«, bei Heidegger endlich die des »Seins selbst«. Im Politischen wirkt sich diese Entpersönlichung in unserer heutigen technisch-industriellen Welt als Totalitarismus aus, sei es im Kommunismus oder in einer anderen Form.

Man möchte den Warnruf, den H. erhebt, nicht abschwächen. Wer sieht nicht mit ihm die große Gefahr, die allgemeine Todesgefahr des heutigen Menschen, die in der Tat als jene pseudoreligiöse Einheitsmystik in der heutigen Welt allenthalben am Werk ist! Es ist nur zu fürchten, daß der Vf. selbst seinem Grundgedanken viel an Überzeugungskraft entzogen hat. Findet sich bei Hegel, Marx und Heidegger wirklich die gleiche, wenn auch jeweils nuancierte, Einheitsmystik? Entspringt sie bei allen dreien, vorausgesetzt, daß sie bei allen da ist, »dem technischen Eros«? H., der ein gleichnamiges umfangreiches Werk veröffentlicht hat (Freiburg 1955), wird niemand die Kenntnis der innersten Antriebe unseres technizistischen Zeitalters absprechen. Was er diesbezüglich über Marx und Marxismus ausführt, hat aktuellste Bedeutung. Bei der Herkunft des Marx von Hegel hat unbestreitbar auch der »umgestülpte« Hegel seinen Anteil daran. Wohl um die straffe Linienführung seines Gedankens durchzuhalten, hat sich H. darauf beschränkt. Doch Hegel selbst dürfte sicher vortechnisch und vor-technizistisch sein.

Was ist es mit Heidegger? Ist sein Seinsdenken die Aufgipfelung der dialektischen Methode, die von Anfang an auf den narzißistischen Selbstgenuß des Menschen oder des »menschheitlichen Großlebewesen« in der Gestalt einer technisch-industriellen, totalitären Gesellschaft ziele? Die endgültige und absolute Selbstgehörigkeit des Menschen war ein Klang, den viele – namentlich anfangs – aus Heideggers Denken heraushörten, und das nicht ohne sein Verschulden. Daß aber Heid-

egger in der Technik und ihrer versklavenden Wirkung – »bei aller darüber geführten Klage« – den notwendigen Durchgang, die »unüberspringbare Bedingung des eigentlichen Menschseins« sehe (S. 302), darüber werden ebenso viele erstaunt sein. Ob diese vielen ganz auf dem Irrweg sind, wenn sie bisher Heidegger entnehmen, daß es ihm nicht darum zu tun ist, dem »allumfassenden und den Menschen verknechtenden Wesen der modernen Technik einen erhabenen religiösen Sinn« zu geben? (Anm. zu S. 277f.) Sie meinen im Gegenteil mit Heidegger, daß das technizistische Unheil nicht nur durch einen moralisch guten Gebrauch der Technik gebändigt werden kann (vgl. ebd.). Was wahrlich nicht einer Absetzung des Menschen von seiner personalen Verantwortung gleichkommt. Diese bedarf vielmehr einer noch tieferen, seinshaften Grundlegung. Um diese zu sehen, gilt es das ausschließlich technische Verhältnis des Menschen zur Welt in seinem nackten Wesen bloßzustellen. So zeigt es sich von der Art, daß es den Menschen alles eigentlich Menschlichen entblößt, daß es den Menschen in einer Weise einengt und einschnürt, daß darin der Mensch nicht mehr als Mensch atmen kann, daß er darin untergeht. Diese Deutung Heideggers ist nun der von H. diametral entgegengesetzt. Welche hat Recht? Vielleicht keine. Aber richtiger ist das Vorgehen derer, die Heidegger, den offen lassenden Existentialanalytiker, nicht auf eine These festlegen. Auf jeden Fall kann sich einer wie in diesem so auch in andern Bereichen von Heideggers Denken anregen lassen, zumal wenn er sieht, wie er von da – wenn nötig Heidegger hinter sich lassend – wieder in die schöpferisch weiter gedachte Metaphysik der großen Vergangenheit einmündet.

Wir vermuten, daß es denen, die H. als »christlich-metaphysische Anhänger« Heideggers bezeichnet, auch in einer anderen Frage ähnlich ergeht. Es ist sogar die im streng philosophischen Sinn fundamentale Frage, um die auch des Vf.s Grundanliegen kreist. Es ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Ob den eben erwähnten Heidegger-Anhängern nur, weil sie »weniger tief blickende Betrachter« sind, die »existentiale Dialektik«, »der dialektische Subjektivismus« wie ein »Objektivismus« vorkommt? (Siehe Anm. 513.) Sie könnten dabei, wiederum angeregt durch Heideggers Seinsdenken, einer noch tiefer gehenden Frage auf der Spur sein, nämlich der transzendentalen Frage, welches der ermöglichende Grund dafür ist, daß dem menschlichen Subjekt überhaupt Objekte begegnen können. Nochmals könnten sie Heidegger, wenn es nötig sein sollte, hinter sich lassen, falls nach ihm der Mensch sich unaufhebbar in den geschichtlichen Prozeß hineingebunden findet (vgl. S. 276). Würde H.s Sorge auf diesen Punkt in Heideggers Denken sich konzentrieren und nicht das »sich vergesellschaftende technisch-industrielle Daseinsganze« mit dessen Namen verknüpfen, dann würde man seine Ausführungen über Heidegger williger mitvollziehen.

Mehrfach, so besonders S. 275 Anm. 512, gibt der Vf. zu erkennen, daß er die »objektive, naturrechtliche und theistische Metaphysik«, wie er in ständiger Wiederkehr die Gegenposition zur Dialektik kennzeichnet, eingehender darstellen wird. Dann wird er sicher den theologischen Existentialismus, der, im Schlepptau der dialektisch-existentialen Methode, Gott sagt und den sich selber verwirklichenden Menschen meint, über die in diesem Buch mehr nur eingestreuten Andeutungen hinaus zeichnen. Wird er aber den Ahnen dieses »Denkertypus«, als die er aus früherer Zeit Augustinus, Bonaventura, den Augustinismus überhaupt, Eckhart und andere anführt, einen gereinigten Thomismus entgegenstellen, dann fürchten wir, daß sich das Wort erfüllt: Thomas selbst war kein Thomist.

Gars am Inn Alois Guggenberger

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Sein und Ursprünglichkeit.* Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit einem Vorwort von L.-B. Geiger O. P. München-Salzburg-Köln, Anton Pustet, o. J. [1958]. Kl.-8°, XXIV u. 168 S. – Kart. DM 10,80.

In der vorliegenden Arbeit nimmt der Vf. das bereits früher von ihm behandelte Thema (»Das Band zwischen Gott und Schöpfung«) wieder auf und versucht durch eine gründliche Phänomenanalyse des menschlichen Schaffens analoge Erkenntnisse von Gottes Schöpfung zu gewinnen. Die Problematik ist so gestrafft, daß zu einem vollen Verständnis des Buches teilweise ein Rückgriff auf frühere philosophische Werke nötig scheint. Zahlreiche Anmerkungen erleichtern aber den Zugang für den Leser, der nicht ohne weiteres mit den metaphysischen Anschauungen des Vf.s vertraut ist.

In einem Vorwort würdigt L.-B. Geiger O. P. das Bemühen H., »mit dem Instrumentarium des zeitgenössischen Denkens das zu leisten, was der hl. Thomas zu seiner Zeit mit Hilfe der aristotelischen Philosophie geleistet hat« (XIX). Ferner vergleicht er die je verschiedenen Methoden und Ausgangspunkte beider Denker.

In der Einführung des Vf.s wird dann das Thema präzisiert als »Frage nach der besonderen Struktur der schöpferischen Relation zwischen Welt und Gott« (4). Dabei soll streng mit philosophischer Methode gearbeitet werden, da ja das natürliche Verhältnis von Welt und Schöpfer zur Frage steht. Entspre-

chend des Vf.s Auffassung vom Verhältnis von Glaube und Wissen ist ihm dabei die Offenbarung positiv richtungweisend.

Zunächst unterbaut H. im 1. Kap. seinen Ausgangspunkt durch eine eingehende Phänomenologie des menschlichen Schaffens, das echten Anfang setzen und reale Sinngebilde hervorbringen kann. »Realsinn ist der Struktur nach auf Relation angewiesen« (14), Sinn existiert nur im »Von-her-Sein«, »im ständigen Mitgeteiltwerden, von den Relaten [Urheber, Zweck, Sinnmaß] her gesehen, und im ständigen Empfangenwerden, von den Sinnfaktoren [Geschehen, Material, Ziel] her gesehen« (19). Woher aber kommt Sinn, wo und wie ist sein Ursprung? H. stellt fest: »Kausalität ist indifferent gegen Sinnhaftigkeit« (25), nur die Mitteilungsrelation kann sinngebend wirken; denn für diese sei es kennzeichnend, »daß das mitteilende Prinzip im empfangenden ein Novum hervor-»ruft«, demzufolge das empfangende gegenüber dem mitteilenden eine gewisse Selbständigkeit im Gegenüber gewinnt« (30). Im Verhältnis von geistigem Sinngehalt und Sprachwort oder von Lehrer und Schüler sei dies deutlich zu sehen. Sinnurhebung geschieht darum »transkausal«, »steht wesensmäßig über aller Kausalität« (37) und gründet in Teilhabe. H. folgert nun: »Aus keinem ontologischen Bestand in Geist, Physis und Psyche des Menschen kann Sinnurhebung als »Folge« abgeleitet werden, so wie das Schaffen Gottes ja auch nicht notwendig aus seinem Sein abgeleitet werden kann« (44), also »muß zugegeben werden, daß beim Zustandekommen von Sinn eine Ursprünglichkeit sui generis vorliegt« (45). Diese Sinnurhebung, die in der Mitteilung geschieht, hält der Vf. allein brauchbar, zur Interpretation des Gott-Geschöpf-Verhältnisses. »Denn zu dieser Interpretation taugt nur eine Ursprungsrelation, in der ein absolutes Novum hervorgebracht wird« (48). Deshalb lehnt H. die übliche Art der Gottesbeweise aus dem allgemeinen Kausalprinzip als zu undifferenziert ab und fordert, sie speziell auf dieses Sinnurheberverhältnis zu begründen.

Im 2. Kap. zeigt der Vf. Gottes Schöpfung als Sinnurhebung per viam analogiae im einzelnen auf. Neue Aspekte ergeben sich dabei für die creatio continua; denn immer ist das Geschöpf im »Von-her-Sein«, weshalb es auch unmittelbar zu Gott ist, »ohne Kausalkette« (69). »Das Schöpfungsgeschehen ist also keine Kausalwirkung Gottes, sondern ein Tun Gottes, in welchem er – in einer gegenüber dem innertrinitarischen Geschehen grundverschiedenen Weise – selbstgegenwärtig ist. Gott kann aber seine Gegenwärtigkeit in seiner Handlung genau so wenig kausal erzeugen wie der Mensch die seine in seinen Handlungen, weil dies dem Wesen der Gegenwärtigkeit widerstreitet« (78). Die Kausalität ist ja lediglich »mitgeschaffen«, sie ist eine »inner- und zwischengeschöpfliche Kategorie« (81) und »das Geschöpf ist in transkausaler Schöpfung zur eigenen Kausalität ermächtigt« (81). Gott ist somit über das Grund-Folge-Verhältnis im Schaffen hinaus und ist der Schöpfung gegenüber frei. Das Verhältnis von göttlicher Mitteilung und geschöpflichem Tun möchte H. verständlich machen, indem er seine ternare Ontologie entwickelt; denn Sein ist von Gott zugleich mitgeteilt und doch auch aktiv vom Geschöpf konstituiert, »im Antworten auf den Anruf Gottes kommt das Geschöpf zum Sein« (116).

Im abschließenden 3. Kap. mißt der Vf. seine Ergebnisse an den Aussagen der Offenbarung. Seine ternare Ontologie drängt von selbst zur Analogie des trinitarischen Lebensvollzuges. Gott Vater spricht durch den Logos im Band des Heiligen Geistes sich aus, wendet sich nach außen, »so daß Schöpfung ein einziger grandioser Ausdruck ist, in dem alle drei göttlichen Personen gemeinsam Urheber sind« (124).

Das Buch drängt zur Auseinandersetzung. Die Phänomenanalyse des menschlichen Schaffens erweist sich als glücklicher Ausgangspunkt für die Interpretation des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung. Daß eine genauere Differenzierung der Kausalrelation bald Allgemeingut christlicher Philosophie und Theologie werden möchte, wäre gewiß wünschenswert. Über die ternare Struktur des Seins ist wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen, wenn auch die Fruchtbarkeit dieser These in H.s Untersuchung bestechend erscheint.

Eichstätt Alois Edmaier

Steffes, Johann Peter, *Glaubensbegründung.* Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Hrsg. von Ludwig Deimel. I. Band: Methodische und geschichtliche Einführung. Anthropologische Grundlegung. Religionsphilosophie. Mainz, Grünewald, 1958. Gr.-8°, XXIV und 639 S. – Subskriptionspreis DM 39,80; Ln. DM 44,50.

Mit Berufung auf Röm 12,1 verteidigt das Vatikanische Konzil den Glauben als einen der Vernunft entsprechenden Gehorsamsdienst (obsequium rationi consentaneum, D 1790). Der Begründung eines solchen Glaubens gilt, was an »Grundlegung« und »Abwehr« im Laufe der Jahrhunderte in verschiedenster Form geleistet wurde und namentlich im 19. Jh. die Gestalt wissenschaftlicher Sonderdisziplinen angenommen hat. Zwar denkt man zunächst an »Apologetik« oder »Fundamentaltheologie«, wenn dieses Anliegen wissenschaftlich zur Diskussion gestellt wird, doch weiß jeder Eingeweihte, daß die so bezeich-

nete Wissenschaft sowohl eine bestimmte philosophische Anthropologie als auch die Religionswissenschaft (Religionsgeschichte, -psychologie, -soziologie, -phänomenologie und -philosophie) und im besonderen die natürliche Theologie oder philosophische Gotteslehre (bzw. Theodizee) voraussetzt. Für den Problemkreis einer »Glaubensrechtfertigung« fand Steffes die Benennungen *Fundamentaltheologie*, *Theologische Propädeutik*, *Theologische Prinzipienlehre*, *Theologia naturalis*, *Religionsphilosophie*, *Apologie*, *Apologetik* entweder zu eng oder zu unbestimmt. Darum gab er seinem Buch den Titel: *Glaubensbegründung*. Der Untertitel des vorliegenden I. Bandes läßt allerdings klar erkennen, daß auf *Religionsgeschichte*, *Philosophische Anthropologie* und *Religionsphilosophie* eingegangen wird; und die Lektüre zeigt, daß im Grunde genommen auch nur eine aufs Thema der »Glaubensbegründung« abgestimmte Darlegung und Würdigung philosophischer und religionswissenschaftlicher Fragen geboten wird, etwa Religionsgeschichte, Philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie »in Auswahl«. Darstellung und Würdigung zeugen von großer Sachkenntnis; aber darum geht es jetzt nicht. Was zunächst in Frage steht, ist folgendes: Wie ist diese *Glaubensbegründung* fachwissenschaftlich einzuordnen, wenn wir an die nicht zu Unrecht eingebürgerten Wissenschaftszweige *Religionswissenschaft* (mit den entsprechenden Untergliederungen), *Philosophische Gotteslehre* (bzw. *Theodizee*) und *Fundamentaltheologie* (bzw. *Apologetik*) denken? Man wird sie allzu gern als eine »Fundamentaltheologie« oder »Apologetik« bezeichnen wollen, damit also von Religionswissenschaft und Theodizee abheben. In Wirklichkeit ist sie aber alles in einem, eine Synthese sämtlicher Aspekte, auf die geachtet werden muß, wenn die Frage der »Glaubensbegründung« allseitig beleuchtet werden soll. Man wird sich kaum entschließen können, dies gegenüber den in den Einzeldisziplinen angewandten Betrachtungsweisen als Vor- oder Nachteil zu werten. Denn hier gilt: Das eine tun und das andere nicht lassen.

Der Aufbau des Werkes ist so gedacht, daß in zwei Bänden bzw. sechs Teilen folgende Problemkreise behandelt werden: 1. Methodische und geschichtliche Einführung, mit einer Geschichte der im Christentum geübten Glaubensrechtfertigung (I, 3–110); 2. Anthropologische Grundlegung, philosophisch und historisch: Wesensanalyse des Menschen und der Religion, Ursprung des Menschen, die Religion in Vorgeschichte und Geschichte (I, 113–427); 3. Der Gottesglaube vor dem Forum der Philosophie (auf dem Hintergrund der Phänomenologie): die natürliche Erkennbarkeit Gottes (I, 431–639); 4. Theorie (Möglichkeit und Wesen) der Offenbarung; 5. Die christliche Offenbarung; 6. Die Kirche. – Die Teile 4–6 bilden den II. Band, der auch das Gesamtregister bringen wird und diesem ersten Band »ohne Verzug« (XI) folgen soll.

Der Vf. ist am 11. März 1955 gestorben. Vor seinem Hinscheiden übertrug er die Vollendung und Herausgabe seines Werkes Herrn Dr. theol. Ludwig Deimel. Wie der Herausgeber versichert, hatte der Vf. »die erste Korrektur dieses Bandes zur größeren Hälfte gelesen und den Text des zweiten Bandes bis weit in den letzten Teil verfaßt«. Seine Methode kennzeichnet der Vf. als »intellektuell-historischen Weg« (S. 20–30 und öfter). Einen großen Teil dieses ersten Bandes füllt die Darstellung der Religionen der Menschheit; im theoretisch-systematischen Teil verwendet der Vf. weitgehend den Inhalt seiner *Religionsphilosophie* (München 1925). Aufs Ganze gesehen ist das Werk eine Leistung, wie sie nur als Ergebnis einer langen Lebensarbeit entstehen konnte. Wenn nachstehend einige Bemerkungen geäußert werden, so wollen sie von diesem Gesamturteil nichts zurücknehmen, sondern lediglich Wünsche anmelden, die in einer Neuauflage Berücksichtigung finden sollten.

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen wird zwar ausführlich behandelt, doch sehe ich keine Bezugnahme auf die durch die Enzyklika *Humani generis* geschaffene Lage. Eine solche Bezugnahme sollte aber in einem Buch über »Glaubensbegründung« nicht fehlen. – Auch ist J. Maringers *Vorgeschichtliche Religion* (1956, holländische Erstausgabe 1952) auf S. 328 nur im Literaturverzeichnis registriert, dem Inhalt nach aber nicht auch in die Darstellung eingebaut.

Es versteht sich zwar, daß der kranke Verfasser die Literaturangaben nicht mehr auf den neuesten Stand bringen konnte, wie auch, daß der Herausgeber bei einem so umfangreichen Werk manches übersehen konnte, aber als ebenso verständlich darf anerkannt werden, daß der Leser von Ungenauigkeiten, die ihn viel Zeit kosten können, verschont bleiben muß. Dazu einige Hinweise: – Auf den Seiten 346 und 364 wird zitiert: K. Kerényi, *Die antike Religion*, 3 Bände, 1942. Ein solches Werk gibt es nicht; bibliographisch ist es daher auch nicht zu ermitteln. Richtig ist, wie dieser Buchtitel auf S. 349 angeführt wird: *Die antike Religion*, 2. Aufl., 1952. Das Buch ist jedenfalls kein dreibändiges Werk. – Auf S. 317 heißt es von W. Schmidts Werk *Ursprung der Gottesidee:* »bisher 11 Bde.«, während auf S. 328 zu lesen ist: »Bisher 10 Bände, 1926–1952«. Das genannte Werk liegt in 12 Bänden vor, der letzte Band erschien 1955, noch dazu in Münster (!), was in einem Werk mit dem Erscheinungsjahr 1958 vermerkt sein

sollte. – B. Bavinks *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* liegt in 10. Aufl. (1954) vor; zitiert wird S. 524 (und öfter) die 7. Auflage (1941) und S. 555 die 8. Auflage (1944). – S. 562 gibt für B. Rosenmöllers *Religionsphilosophie* als Erscheinungsjahr irrigerweise 1933 an; richtig S. 575: 1932, 2. A. 1937. Hier wäre allerdings der Hinweis dienlich gewesen, daß die erste Auflage vorzuziehen ist, da die 2. Auflage eine verstümmelte Gestalt aufweist (kommentarlose Weglassung politisch gebrandmarkter Verfasser). – Wie der auf S. 321 vermerkte Fundort »tom. I. p. 34011. tom II. p. 23011« zu dem bekannten Werk *L'étude comparée des religions* von H. Pinard de la Boullaye zu verstehen ist, bleibt rätselhaft. S. 274: zitiert wird die Ausgabe von 1925, obwohl seit 1929 bereits eine vierte, vom 2. Bd. sogar eine fünfte, revidierte und vermehrte Auflage vorliegt. – S. 593 (Zeile 12 von oben) fehlt beim Fundort der Name der Vierteljahresschrift *Scholastik*. – Im Buchtitel *Existenzialphilosophie und katholische Theologie* (von J. Möller) steht auf S. 593 Existentialphilosophie, S. 600 Existenzphilosophie, S. 639 wieder Existentialphilosophie (an dieser Stelle als Erscheinungsjahr 1951 statt 1952). – Zu S. 50: Band I von RGG liegt in »dritter, völlig neu bearbeiteter Auflage« (1957), Band I von LThK in zweiter, ebenfalls »völlig neu bearbeiteter Auflage« (1957) vor. – S. 639: statt Arnon lies Arnou. – Verwirrend wirkt, wenn der Leser z.B. die *Ethik* von Nicolai Hartmann einmal (S. 189) mit dem Erscheinungsjahr 1925, dann (S. 218) mit dem Erscheinungsjahr 1926 zitiert findet; alle bisherigen Auflagen (3. Aufl., 1949) sind in unveränderter Form erschienen. Ähnliches gilt von L. Baurs *Metaphysik* (vgl. S. 189 und 639), die in dritter, neubearbeiteter Auflage (1935) vorliegt. – Die Hinweise ließen sich fortsetzen Darum die Bitte: Man möge das Manuskript des angekündigten 2. Bandes sorgfältig überprüfen.

München Wilhelm Keilbach

Bibelwissenschaft

Kassing, Altfrid Th., *Die Kirche und Maria.* Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Düsseldorf, Patmos, 1958. 8°, 178 S. – Engl. brosch. DM 22,50.

Diese in Löwen angenommene Dissertation eines Benediktiners aus Maria Laach ist eine methodisch saubere Arbeit, die ein in den letzten Jahrzehnten nicht ohne Leidenschaft diskutiertes Problem klären hilft: Ist die visionäre Frau in Apk 12 eine Symbolgestalt für das Gottesvolk (des alten und neuen Bundes), oder ist sie auf Maria zu deuten, oder will der Seher – eine in jüngster Zeit öfter gegebene, für viele verführerische Auskunft! – den Blick auf die Heilsgemeinde und Maria zugleich freigeben? Zur Fundierung der letztgenannten Möglichkeit hat man auch nach hermeneutischen Ansätzen gesucht, die einen Doppelbezug des Textes rechtfertigen könnten. Hierin größere Klarheit geschaffen zu haben, dürfte ein Hauptverdienst des Werkes sein.

Der Vf. geht so vor: Nach einigen »Vorfragen« (15–28) prüft er den »ekklesiologischen« Sinn, der sich schon hier als »echte Möglichkeit« erweist (29–41), dann den »mariologischen« Sinn, dessen Wahrscheinlichkeit sich auf die Geburt des Kindes beschränkt, für die weiteren Züge der Vision aber auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt (43–75); und schließlich die »Vereinigung der ekklesiologischen und mariologischen Deutung« in den neueren katholischen Arbeiten (77–95). Nach dieser kritischen Bestandsaufnahme folgt die positive Untersuchung des biblischen Hintergrundes (97–119), der biblischen Parallelen (121–146) und der Vision in Apk 12 selbst (147–160). Danach zieht der Vf. die Folgerung für das Verhältnis von Kirche und Maria (160–164) und schließt mit einem kurzen Blick auf die Aussagen über Maria im übrigen NT (164–168).

Verdienstlich ist der Nachweis, daß man mit einer »Polyvalenz« der Symbole nicht arbeiten darf; der Autor kann mit einem Wort oder Symbol nicht gleichzeitig Verschiedenes aussagen wollen (vgl. 20–24). Die kollektive Deutung erscheint auf dem Hintergrund des semitisch-biblischen Ganzheitsdenkens (98 bis 107), aus dem schon im AT das Bild vom Gottesvolk als Weib entworfen ist (108–119), gesichert. Den alttest. Parallelen für das Weib in Wehen und als Gebärende fügt K. jetzt den Qumran-Psalm 1QH 3,3–18 an (138–146); für ihn kommt O. Betz in NTSt 3 (1956/57) 314–326 freilich zu einer unmessianischen Deutung: Da werde die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer geschildert.

Die Antwort K.s auf das Grundproblem von Apk 12 ist eine Bestätigung der alten »ekklesiologischen« Deutung. Den mariologischen Interpreten macht er nur eine Konzession (die eigentlich keine ist): Nach dem Denken der Bibel muß die Gemeinde Gottes als eine konkrete geschichtliche Größe gesehen werden; bei der Geburt des Messias

aber übernimmt Maria deren Aufgabe. »Als Glied dieser Gemeinde handelt Maria das Handeln dieser Gemeinde« (161). Dennoch bleibt die Gemeinde durchweg das Subjekt der Aussagen von Apk 12. »Es liegt nur ein Sinn der Gestalt des Weibes von Apk 12 vor, der ekklesiologische, welcher die Gottesgemeinde der ganzen Heilsgeschichte umspannt. Und der ekklesiologische Sinn enthält den mariologischen Sinn so, wie Maria in dieser umfassenden Heilsgemeinde ihren Platz hat« (163). Einmal spricht K. auch von einem »Teilsinn«, der im »Gesamtsinn« enthalten ist (115). Aber wir möchten fragen: Liegt diese einschlußweise Hinwendung zu Maria, nämlich für die Szene der Geburt des Messias, in der Intention des Sehers? Wenn die visionäre Frau voll und ganz als Symbolgestalt der Heilsgemeinde verständlich wird, tragen wir den Gedanken an Maria dann nicht durch unser sonstiges Wissen ein? K.s Ausführungen haben darin ihren Wert, daß sie einen vielleicht zu wenig beachteten Gesichtspunkt zur Geltung bringen: das »Bewußtsein von Mariens geschichtlichem Ort in der einen, umfassenden Heilsgemeinde Gottes« (167); aber eine unmittelbare Begründung dafür finde ich in Apk 12 nicht. Am fragwürdigsten scheint mir, ob nach dem angeblichen mariologischen Teilsinn in der sonst durchweg ekklesiologischen Schau von Apk 12 umgekehrt ein ekklesiologischer Sinn in den Texten des Johannesevangeliums angenommen werden darf, in denen von Maria als Person die Rede ist (vgl. S. 67–71; 166f.).

Würzburg Rudolf Schnackenburg

Burrows, Millar, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen.* Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. München, C. H. Beck, 1958. Gr. 8°, VIII und 375 S. – Geh. DM 20,—; Ln. DM 24,—.

Der Vf. des hier angezeigten Buches hatte in den Jahren 1950/51 die vollständige Isaias-Handschrift, den Habakuk-Kommentar und das »Handbuch der Unterweisung« herausgegeben. In seinem weitverbreiteten Buch über »die Schriftrollen vom Toten Meer«, das 1956 im Verlag Beck auch in deutscher Übersetzung erschienen ist (vgl. die ausführliche Besprechung im Jahrg. 1958 S. 142–148 dieser Zeitschrift), gab er einen umfassenden und objektiven Bericht über die Umstände der Funde und ihre Bedeutung für die verschiedenen Wissenszweige. Das vorliegende neue Werk will in gleicher Weise und nach den nämlichen Grundsätzen über den Stand berichten, den die Forschung heute erreicht hat. Es behandelt alle Probleme, die durch die Rollen veranlaßt worden sind, legt die Ansichten der einzelnen Forscher dar und bespricht die von ihnen beigebrachten Gründe, um auf diese Weise gesicherte Ergebnisse von unhaltbaren Vermutungen zu scheiden. Im Hinblick auf den Umfang, den das Schrifttum über Qumran heute angenommen hat, namentlich auch im Hinblick auf die bunte Mannigfaltigkeit der Behauptungen ist die Sichtung, die hier von einem ersten Kenner vorgenommen wird, besonders wertvoll. Aus der großen Fülle des bearbeiteten Stoffes können in den folgenden Zeilen nur einige Punkte genannt werden.

Zunächst werden die Funde aufgezählt, die seit dem Erscheinen des ersten Buches in Qumran, im Wadi Murabbaat und in Chirbet-Mird gemacht worden sind. Von besonderem Interesse ist der zweite Teil mit der Überschrift: »Die Ursprünge des Christentums im Licht der Schriftrollen vom Toten Meer«. Der Vf. hatte in seinem ersten Werk die Überzeugung geäußert, daß die Rollen vom Toten Meer keine Abänderung grundlegender Artikel des christlichen Glaubens nötig machen würden (270). Diese Feststellung wird nun wiederholt und näher erläutert. Daß in den Texten Gedanken ausgesprochen werden, die auch im NT, bisweilen sogar in gleicher sprachlicher Form, begegnen, erklärt sich aus dem zeitlichen Zusammentreffen beider Bewegungen und aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit vom AT. Doch bestehen in allen wesentlichen Punkten die größten Unterschiede. Die Lehre von der Präexistenz des Messias ist in Qumran unbekannt (54). Das Erlösungsleiden Christi und sein stellvertretender Tod finden in diesen Texten keine Parallele (55). Die Annahme, daß man in Qumran die Auferstehung des Lehrers der Gerechtigkeit erwartet hätte, beruht auf unsicheren Aussagen. Die Lehre Christi und der Apostel weicht in ihren Grundsätzen von den Anschauungen der Gemeinde ab und wurde schon von den Zeitgenossen als etwas Neues empfunden. Daß Johannes der Täufer von der Sekte wußte, wird als ziemlich wahrscheinlich angenommen (51), zugleich aber festgestellt, daß er sich in wichtigen Dingen von ihrer Lehre unterscheidet und jedenfalls zur Zeit seines Auftretens von ihr völlig unabhängig war (53). Im dritten Teil werden die Ergebnisse für das Studium des AT besprochen. Die zahlreichen Fragmente biblischer Texte erweisen im großen und ganzen die Zuverlässigkeit des masoretischen Textes. Zugleich aber bieten die vorhandenen Abweichungen neue Hinweise auf Probleme der Textgeschichte, die noch der Lösung harren. Als gesichertes Ergebnis kann auf Grund der Funde in Murabbaat festgestellt werden, daß um 130 n. Ch. der Text seine endgültige Form erreicht hatte (141). Die Funde nichtkanonischer Bücher bringen zum Teil neue

Gesichtspunkte zur Bestimmung ihrer Entstehungsgeschichte. So enthält keines der zehn Fragmente des apokryphen Buches Henoch die Bilderreden, die demnach noch nicht der Sammlung angeschlossen waren. Die in der vierten Höhle aufgefundenen aramäischen Bruchstücke eines Testaments Levis gehören nicht zu dem Werk, das unter dem Namen: »Testamente der 12 Patriarchen« bekannt ist, sondern zu den Stücken, die schon früher in der Geniza von Kairo gefunden worden waren, beweisen also das Vorhandensein eines selbständigen Testamentes Levis (157). Die Sprache der aramäischen Texte dürfte mit Sicherheit den Dialekt bieten, der als Muttersprache Jesu und der Apostel zu gelten hat (162). Der vierte Teil trägt den Titel: »Der Ursprung der Qumran-Sekte«. Hier werden die Bemühungen besprochen, die zur Feststellung der geschichtlichen Ereignisse, auf die in den Texten angespielt wird, unternommen wurden. In diesem Zusammenhang ist ausführlich die Rede von den Kittim und dem Lehrer der Gerechtigkeit. Mit Recht wird geltend gemacht, daß durch den archäologischen Befund der Rahmen festgelegt ist, innerhalb dessen die Geschichte der Sekte eingereiht werden muß. Durch die Ausgrabungen ist erwiesen, daß Qumran von 100 v. Ch. bis gegen 70 n. Ch. besiedelt war. Nur unter Herodes trat eine Unterbrechung ein, die durch die Zerstörungen eines Erdbebens veranlaßt war und etwa 30 Jahre dauerte. In der Frage nach dem angeblichen Aufenthalt der Gemeinde in Damaskus neigt der Verfasser der Ansicht zu, daß der Name Damaskus nur symbolische Bezeichnung für Qumran ist (198). Der Abschnitt: »Die Identifizierung der Sekte« bespricht ausführlich die vorliegenden Versuche. Sie wurzelt in der Bewegung der Hasidim (222). Die Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhangs mit den Saddukäern ist nicht undenkbar (224). Bezüglich der Gleichsetzung mit den Essenern wird wie schon im ersten Werk Zurückhaltung empfohlen. Im sechsten Teil, der dem Glauben der Sekte gewidmet ist, verdienen die Ausführungen über die messianischen Erwartungen besondere Beachtung. Daß man neben dem königlichen Messias aus dem Geschlecht Davids einen priesterlichen Messias aus Levi erwartete und diesem den Vorrang zuerkannte, ist nicht zu bezweifeln. Doch wird mit Recht die messianische Deutung mancher Stellen, die zu weitreichenden Schlußfolgerungen Anlaß gegeben haben, abgelehnt und auch die Gleichsetzung des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem priesterlichen Messias als nicht gesichert bezeichnet (272). Die auf pHab 11,6f sich gründende Behauptung, daß der Lehrer der Gerechtigkeit nach seinem Tod wieder lebend erschienen wäre, wird zurückgewiesen. Subjekt des Satzes: »Zur Zeit des Festes der Ruhe des Versöhnungstages erschien er ihnen, um sie zu verschlingen und zu Fall zu bringen am Tag des Fastens des Sabbats ihrer Ruhe« kann nicht der Lehrer der Gerechtigkeit sein, sondern nur der böse Priester, von dem zuvor die Rede war (294). Man könnte vielleicht hier noch hinzufügen, daß die Bemerkung über den Angriff am Sabbat doch wohl Tadel sein soll. Die Kriegsrolle bestimmt, daß man in den Jubeljahren nicht in den Krieg ziehen soll; »denn diese sind Ruhesabbate für Israel« (2,8f). Die Damaskusschrift 11,14 verbietet, am Sabbat ein Kalb oder Lamm aus einer Zisterne oder Grube zu retten. Bei dieser strengen Auffassung ist nicht anzunehmen, daß man dem Lehrer der Gerechtigkeit den Vollzug der Rache am Sabbat zugeschrieben hätte. Die Aussage kann sich daher nur auf den bösen Priester beziehen. Der Schluß des Buches enthält noch Übersetzungen einiger Texte, darunter des Genesis-Apokryphon, der Segenssprüche, Bruchstücke von Kommentaren zu atl Büchern. So bringt das Buch, was sein Titel sagt: Mehr Klarheit über die Schriftrollen.

Eichstätt Martin Rehm

Van der Ploeg, J., *Funde in der Wüste Juda.* Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft von Qumran. Aus dem Niederländischen übersetzt von Auguste Schorn. Köln, Bachem, 1959. 8°, 265 S. – Ln. DM 14,80.

Van der Ploeg war einer der ersten Gelehrten, der die Handschriften von Qumran zu sehen bekam, und ist daher in der Lage, über die Entdeckung und Feststellung der Funde sehr spannende Ausführungen zu machen (13–44). Im ganzen Buch ist das Bestreben zu erkennen, angesichts der Mannigfaltigkeit der Meinungen über die Sekte und ihre Schriften sich an das zu halten, was als gesichert gelten darf und weitere Anerkennung gefunden hat (vgl. 46). Fragen, die nur für den engeren Kreis von Fachleuten Bedeutung haben, sind übergangen. Dadurch ist ein Buch entstanden, das weitesten Kreisen eine zuverlässige Einführung in die eigenartige Welt von Qumran bieten und zugleich uneingeschränkt empfohlen werden kann. Den Ausführungen über die Vorgänge bei der Auffindung der Texte folgt ein Abschnitt mit der Überschrift: »Der geschichtliche Zeitraum«. Er beschreibt die politischen Vorgänge im letzten vorchristlichen Jahrhundert und behandelt vor allem die drei Richtungen, die damals im Judentum hervortraten: Pharisäer, Sadduzäer und Essener. Bei der Bruderschaft von Qumran handle es sich um eine besondere Gruppe oder auch um eine bestimmte Entwicklungsstufe innerhalb der essenischen Bewegung. Die auffallende

Tatsache, daß die Essener im NT nicht genannt werden, wird aus der geringen Zahl ihrer Anhänger und aus ihrer Zurückgezogenheit erklärt, in der sie sich vom übrigen Judentum fernhielten (232). Dies macht es in der Tat verständlich, daß sie mit dem Personenkreis um Christus in keine Berührung kamen. Die nächsten Abschnitte handeln vom inneren Leben der Gemeinschaft und ihrer Organisation. Dabei werden ihre Lehren und Glaubensüberzeugungen ausführlich dargestellt. Sie steht dogmatisch ganz auf dem Boden des Judentums (120) und entnimmt ihre Anschauungen dem AT, wenn auch in manchen Punkten eine sehr eigenwillige Auslegung biblischer Texte Platz greift. Daß einzelne Ideen weiter entwickelt wurden, ist zu erwarten. Van der Ploeg hält es für möglich, daß dabei auch fremde, nicht jüdische Elemente aufgegriffen wurden. Doch wurden sie so in die jüdische Lehre eingefügt, daß sie keinen Gegensatz zu ihr bilden. Dies wird besonders in den Darlegungen über den Dualismus gezeigt. Der Lehrer der Gerechtigkeit mag die iranischen Vorstellungen gekannt und geglaubt haben, mit ihrer Hilfe das Dasein des Bösen in der von Gott erschaffenen Welt oder das Auftreten guter und böser Geister in atl Erzählungen am besten verstehen zu können. Er hätte also fremde Anschauungen aufgenommen, aber zu einer eigenen religiösen Weltanschauung verarbeitet (130). Besondere Hervorhebung verdient auch der letzte Abschnitt: »Qumran und das Christentum«. Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten werden übersichtlich dargestellt. Dabei gewinnt der Leser den Eindruck, daß die Ähnlichkeiten mehr im Äußeren und in der Sprache, die Verschiedenheiten aber im Wesentlichen liegen. – Ein Versehen liegt vor in der Bemerkung, daß Jonatan zwar Priester war, aber nicht aus dem Geschlecht Aarons stammte (54). Apsu und Tiamat versinnbilden genauer Süßwasser und Salzwasser (122). In Anmerkung 16 wäre »Scheitel« oder »Schädel« zu lesen.

Eichstätt Martin Rehm

Schilling, Othmar, *Die Höhlenfunde vom Toten Meer: Ende, Anfang oder Übergang?* Der »Neue Bund von Damaskus« im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen. Paderborn, Schöningh, 1958. 8°, 24 S. – Kart. DM 2,—.

Schilling übergibt hier der Öffentlichkeit die Rede, die er beim Antritt des Rektorats an der Philosophisch-Theologischen Akademie zu Paderborn gehalten hat. Er behandelt die messianischen Erwartungen der Gemeinde und ihre Vorstellungen vom »Neuen Bund«, bespricht die Stellung des Lehrers der Gerechtigkeit und wendet sich dabei mit überzeugenden Gründen gegen die überspitzte Auslegung einiger Stellen. Die in der Überschrift angedeutete Frage wird dahin beantwortet, daß »hier nicht die Beendigung des Alten Bundes vorliegt und nicht der Anfang des Neuen gesetzt ist, sondern nur ein Übergang festzustellen ist; ein Übergang nicht im Sinne eines notwendigen Mittelgliedes zwischen AT und NT, sondern im Sinne einer geschichtlichen Phase, in der um Dinge gerungen wird und Antworten gesucht werden, auf die hin auch das NT seine Zeit angesprochen hat«. Den Schluß der Rede bildet eine gute Aufzählung der Gesichtspunkte, die den Wert der Funde von Qumran beleuchten.

Eichstätt Martin Rehm

Dogmengeschichte und Dogmatik

Seibel, Wolfgang, SJ, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius.* (Münchener Theol. Studien, II/14.) München, Zink, 1958. Gr.-8°, XIV und 206 S. – Brosch. DM 18,—.

Die vorliegende Arbeit, eine Diss. an der Gregoriana (1955), beschäftigt sich mit einigen Fragen zu der bisher noch nicht ausgeschöpften Anthropologie des hl. Ambrosius. Methodisch ordnet der Vf. den unsystematisch und verstreut zutage tretenden Stoff mit vollem Recht nach den großen Stufen der Heilsgeschichte, »da bei Ambrosius die Bedeutung und der Inhalt der Begriffe ›Fleisch‹, ›Geist‹, ›innerer‹ und ›äußerer‹ Mensch erst aus der geschichtlichen Entfaltung der damit bezeichneten Wirklichkeiten von der Schöpfung über Paradies und Sünde bis zur Vollendung in Christus zu verstehen ist« (5).

Ausgangspunkt der ambrosianischen Anthropologie ist der zweifache Schöpfungsbericht der Gen, nach origenischem Vorbild verstanden von einer doppelten Erschaffung, des ersten (inneren) Menschen (Gen 1,26ff.), der beim Kirchenvater das übernatürliche Vollkommenheitsprinzip des Menschen bedeutet – seine weniger als Gabe, mehr personal gedachte Gottebenbildlichkeit (genauer zunächst Christusebenbildlichkeit) –, und des zweiten (äußeren) Menschen (Gen 2,7), der aus Leib und Seele besteht und jeder Unvollkommenheit unterworfen ist. Die Ausführungen über den zweiten Menschen liefern u. a. einen wert-

vollen Beitrag zur altchristlichen Psychologie (Seele als Wesen des Menschen; Lehre von den Seelenteilen; Verhältnis der Seele zum abgewerteten – aber nicht dualistisch verstandenen – Leib), wobei Ambrosius, wie zu erwarten, stark unter dem Einfluß philosophischer Vorstellungen schreibt, die ihm teilweise über die griechische Patristik zugekommen sind. Doch möchte der Kirchenvater seine Psychologie und Somatologie vor allem im Einklang mit der (»*spiritaliter*« interpretierten) Hl. Schrift, besonders mit Paulus, wissen (und Platon gilt ihm als abhängig von der atl Offenbarung). – Beim Hauchungsakt Gottes Gen 2,7 empfing die Seele Adams nach Ambrosius zugleich den Geist (im Sinn von Gnade), den inneren Menschen von Gen 1,26; ja der so begnadete Mensch wurde Geist und innerer Mensch schlechthin; es geschah die Verbindung des »ersten« Menschen mit dem »zweiten«. Dies bedeutet den gewissen Abschluß einer über Philon, die Gnostiker, Origenes und Hilarius führenden Lehrentwicklung. Eine »natürliche« Gottebenbildlichkeit der Seele tritt bei Ambrosius noch nicht hervor.

Kosmisch entsprechender Ort für den Menschen in seiner übernatürlichen Begnadung war das über der Erde gelegene Paradies im dritten Himmel (vgl. 2 Kor 12,2ff.). Aber Paradies ist für Ambrosius nicht nur realer Aufenthaltsort, sondern zugleich »Symbol des begnadeten Menschen und Adam und Eva die typenhaften Vertreter der gesamten Menschheit, so daß sich an ihnen ein gut Teil der Anthropologie ablesen läßt« (71f.). Ambrosius modifiziert hier alexandrinische Vorbilder, an erster Stelle Philon. Nach einer Gedankenreihe bedeutet Paradies die Seele, Adam und Eva die Seelenteile *mens* und *sensus*, die Schlange die *delectatio corporea* (bzw. den Satan). In einer andern Sicht, der Eph 5,31f. zugrunde liegt, symbolisieren Adam und Eva Christus und die Kirche, oder auch Seele und Leib. Auch die einzelnen Elemente der Begnadung der Paradiesesmenschen an Seele und Leib läßt Ambrosius in deren Umwelt sichtbar werden. Mit Recht betont Seibel, daß hier nicht einfach von allegorisierenden Spielereien gesprochen werden kann: für den Kirchenvater ist die ganze Umwelt der Stammeltern »äußere Erscheinungsform der paradiesischen Gnade« (80), letztlich Christus als den Inbegriff aller Gnade darstellend. Häufig gebraucht der Mailänder Bischof auch das Bild des Kleides zur Beschreibung der übernatürlichen Ausstattung der ersten Menschen, durch dessen Besitz ihnen die körperliche Nacktheit unbewußt blieb.

Während Ambrosius im Rahmen seiner Lehre vom Paradies die Begriffe innerer und äußerer Mensch nicht gebraucht, da hier die vollkommene Einheit, auch von Seele und Leib, herrschte, kehren sie in seiner Sünden- und Erlösungslehre wieder. Dem ersten Sündenfall widmet der Kirchenvater großes Interesse. Er bietet ihm Gelegenheit, die obenerwähnte Symbolik weiterzuführen. Durch die Schlange (*delectatio*, Satan) gelangte die Sünde über Eva (*sensus*) zu Adam (*mens*). Nach anderer Vorstellung symbolisiert Eva auch das Fleisch, das sich nun, vom Satan verführt, in Zwietracht selbständig machte gegenüber Adam = Seele, und diese dann, jedoch keineswegs gegen ihren freien Willen, in ihre Schuld hinabzog; denn wider den Manichäismus betont Ambrosius, daß die Seele, nicht das unter ihr stehende Fleisch, die Verantwortung an der Sünde trägt. In seiner Sündentheologie zeigt Ambrosius jedoch »trotz aller spiritualistischen Tendenzen« deutlich, daß er den Menschen als eine »Leib-Seele-Einheit« sieht; Sünde ist ihm Abwendung des ganzen Menschen von Gott (97). – Unsystematisch spricht der Kirchenvater auch von den Folgen der ersten Sünde. Der Mensch verlor die Gottebenbildlichkeit und das dieser entsprechende Paradies (s. o.); jetzt »tritt wieder jenes zweite Geschöpf hervor, aber nun schon als sündiger, vom Fluch Gottes getroffener äußerer Mensch« (101). Trotz des Verlustes der Gottebenbildlichkeit, die nach Ambrosius die gesamte personale (auch die »natürliche«) Würde des Menschen ausmacht, ist dieser beim Sündenfall als solcher doch nicht ganz untergegangen; er verdankt dies der vorauswirkenden Gnade Christi in seiner Kirche, weshalb er Buße tun konnte; auch hier hat Ambrosius philonische Gedanken vollendet. Auch am Leib traten die Folgen der Sünde in Erscheinung (Erkenntnis der Nacktheit, die Kleider der Sünde; Fluch über die Erde und das aus ihr stammende sündig gewordene Fleisch, Tod). Doch vor allem hat die an der Sünde verantwortliche Seele die Sündenfolgen zu tragen (unheilvoll verstärkte Bindung an den sündigen Leib; »Tod« der Seele). – Die Sünde der Stammeltern wurde Muster für jede spätere Sünde, die aus dem in jener grundgelegten »vertikalen« (vgl. 134) Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, zwischen äußerem und innerem Menschen entspringt. An sich ist der Sünder nur noch Fleisch und äußerer Mensch (im theologischen Sinn), der sich selbst verlassen hat; den Geist oder den inneren Menschen erfährt er nur noch als »gnädige Stimme Gottes, die ihn zur Umkehr ruft« (144).

Aus der Sündenlehre des Kirchenvaters ergibt sich, daß der Mensch als ganzer erlösungsbedürftig war, weshalb Christus Mensch wurde. Zugleich ist es ein wesentlicher ambrosianischer Gedanke, daß Schöpfung und Erlösung eine Einheit bilden, je-

doch »eine gestufte, in einer Geschichte zu ihrer eigenen Vollendung wachsende Einheit« (147); Erlösung ist nicht nur Wiederherstellung der Paradiesesgnade, sondern ihre Vermehrung und Vollendung, die in der Annahme und Heiligung des menschlichen Fleisches durch Christus und deren Folgen beruht. In dieser Fortschrittstheologie ist der Bischof von Mailand besonders vom alexandrinischen Klemens abhängig. Daß er aber auch die Schuld Adams unter dem Gesichtspunkt der reicheren Wiederherstellung betrachtet, ist, wie schon Harnack bemerkte, etwas Neues. – Ambrosius betont die Einheit des Fleisches Christi mit dem der Menschheit. So hat bei der Menschwerdung im Leibe Christi das neue Leben der Menschheit Gestalt angenommen. Es strömt auf sie über im Tode Christi und im Tod, den jeder Christ mit Christus sterben muß, damit der alte Mensch untergehe und der innere Mensch erneuert werde. Letzteres bezieht sich auf den künftigen leiblichen Tod und die Auferstehung des Fleisches, jetzt schon auf den Tauftod des sarkischen Menschen und die Wiedergeburt aus dem Wasser, sowie auf das tägliche asketische Absterben. – Der Tod des sündigen Fleisches und des alten Menschen ist die erste, negative Frucht des Erlösungswerkes. Seine positive Frucht ist zunächst die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, die Erneuerung des inneren Menschen (Rückerstattung der – ungeschuldeten – Gottebenbildlichkeit). Die Seele bzw. die *mens* erlangt nun wieder ihre alte Würde als Herrin über die *sensus* und den Leib. Entscheidend ist die Verleihung des Geistes *(spiritus gratiae)* an die *mens* als das durch Origenes verchristlichte ἡγεμονικόν der Stoiker und die eigentliche Mitte unserer Person, den Ort unserer freien Wahl. Erfolgt diese Wahl für den Geist, dann wird aus Seele und Geist der innere Mensch. Kehrt sich die Seele von Gott ab, so wird die Seele mit dem »Fleisch« verbunden zum äußeren Menschen; dann hat sie ihre eigentliche Personmitte, die nur in einer höheren Verbindung ihre Wesensbestimmung erfüllen kann, verlassen. Wir stehen hier vor dem Kern der Anthropologie des hl. Ambrosius, und wieder zeigt sich an dieser Stelle die Verbindung zu seinen Quellen. Nun wird auch die Dreiteilung Leib-Seele-Geist verständlich; meist versteht Ambrosius unter Geist das pneumatische Element im Sinne der übernatürlichen Vervollkommnung. Das erlöste Fleisch kehrt aus der Auflehnung in die Einheit mit der Seele zurück, die jedoch erst in der Glorie vollkommen sein wird. – Weil die *mens* Ort der Begegnung mit Gott (Christus) und der Gnade ist, darum mahnt Ambrosius zur Pflege der Innerlichkeit, die der Kirchenvater u. a. in Beziehung zu Maria gesetzt hat; denn in ihrem Schoß geschah zuerst, was sich in unserer erlösten Seele (genauer in der *mens*) wiederholt, die Einwohnung Christi. »Damit bereitet Ambrosius den Weg für die weltgeschichtlich bedeutsame augustinische Innerlichkeit, von der ein Jahrtausend und vorab die Mystik des Mittelalters lebte« (193f.).

Seibels Untersuchung zeigt mit Deutlichkeit, wie Ambrosius theologische und philosophische Quellen gerade für die anthropologische Frage ausgewertet hat. Es ist ein wesentliches Verdienst dieser an sich systematischen Arbeit, daß ihr Vf. auch der Genesis der Begriffe, die beim Kirchenvater eine Rolle spielen, nachgegangen ist. Damit wurde er einem Anliegen des Mailänder Bischofs selbst gerecht, dem es sehr um die Kontinuität mit dem Denken der Vergangenheit zu tun war. Zugleich wird dadurch offenbar, was Ambrosius an neuen Ansätzen brachte – es sind nicht viele, aber einige recht bedeutende –, wo er von den Quellen, etwa Philon, abwich, und wie er zutiefst Bibeltheologe war bzw. sein wollte. Gut ist der Hinweis (133) auf die beiden Aussagereihen zur Terminologie Geist und Fleisch, die philosophische und die biblisch-theologische; wenn auch letztere den eigentlichen Gehalt der ambrosianischen Lehre über den Menschen trifft, bedient sie sich doch häufig der Begriffe der profanen Philosophie, wie denn auch innere Bezüge zwischen beiden Terminologien bestehen (135f.). Freilich hätte sich wiederholt noch mehr genetisches Material beibringen lassen. Beispielweise steht Ambrosius mit der Ansicht vom natürlichen Tod als einem Heilmittel nicht allein, wie Seibel meint (118); die vorambrosianische Deutung des Todes als *beneficium* ist ihm unbekannt (vgl. J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche* I. München 1954, 104–119). Die einschlägige Literatur wurde nicht erschöpfend verwertet, Schrifttum, das zwischen Fertigstellung und Drucklegung der Arbeit erschien, nicht mehr beigezogen; so wurde etwa auch der Einfluß des Neuplatonismus auf Ambrosius nicht gebührend berücksichtigt (vgl. die betreffenden Arbeiten von P. Courcelle). Manchmal hätte man mehr Kritik an Ambrosius selbst gewünscht, wie sie etwa gegenüber der Einseitigkeit anklingt, mit der der Kirchenvater in der Seele allein das Wesen des Menschen sah (24). Doch trotz derartiger Mängel ist dem Verfasser für seine geistvolle, die Forschung bereichernde Studie aufrichtig zu danken.

Freising Joseph A. Fischer

Krause, Wilhelm, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur.* Wien, Herder, 1958. Gr.–8°, 320 S.– Kart. DM 28,–.

Begegnung und Auseinandersetzung mit der Umwelt zählen zu den unabweisbaren Aufgaben des Christentums. Das Hineinwachsen in diese Verpflichtung spiegelt weitgehend das frühchristliche Schrifttum, in dem sich eine Blickwende von den rein innerkirchlichen Belangen auf die von außen, von Heidentum wie Judentum her aufgeworfene Problematik beobachten läßt. W. Krause, Altphilologe am Bundesgymnasium Wien IX, geht in seiner Arbeit den Beziehungen von Christentum und Antike nach, wie sie sichtbar werden auf dem Gebiet der Literatur, und zwar im Zeitraum der Opposition, also bis zum Toleranzedikt (S. 9; besser spricht man von einem Erlaß).

Im ersten Abschnitt berichtet V. über den Gegenstand der frühchristlichen Autoren, indem einführend ihre verschiedenen Themenkreise, insbesondere die Auseinandersetzung mit den Einwürfen von Juden und Heiden zur Darstellung gelangen, wie sie Paulus bereits in seiner Areopagrede angedeutet hatte. Der Behandlung ihrer allgemeinen Einstellung zur heidnischen Literatur geht eine Theorie des Zitates voraus, welche in sachgerechter Unterscheidung dieses Phänomen erhellt und damit den Akzent für die Gesamtuntersuchung setzt. Auf diesen Überlegungen aufbauend werden nun die christlichen Schriftsteller befragt nach ihrer theoretischen Meinung über die Literatur des Heidentums, wobei sich die überragende Bedeutung der Offenbarung herausstellt. Eine statistische Erfassung aller direkten Zitate aus dem profanen Schrifttum ergibt im Vergleich zum christlichen, sowie zum AT und NT wiederum die dominierende Rolle der Hl. Schrift. Zur Bestätigung des Aktualitätsbegriffes der Sache, nicht des Jahres im Bereich der Patristik führt eine chronologische Übersicht der als Vertreter des Heidentums zitierten und anerkannten Autoritäten, die für den griechischen Sprachraum weitgehend dem 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert angehören, für den lateinischen hingegen dem 1. Jh. v. Chr.

Der 2. Abschnitt prüft im einzelnen die lateinischen Autoren Min. Felix, Tertullian, Arnobius d. Ä. und L. C. F. Lactantius auf Verwendung von Zitaten aus heidnischer Literatur; dabei steht die qualitative Wertung der entlehnten Stellen im Vordergrund, die hinsichtlich ihrer sprachlich-formalen Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen Text wie auch der inhaltlichen Bedeutsamkeit für den christlichen Benützer untersucht werden.

An einer Fülle von Material macht vorliegende Studie die Verflechtung der frühchristlichen Autoren mit der heidnischen Umwelt deutlich. Der quantitative Aufweis der eindeutig feststellbaren Zitate vermittelt ebenso einen aufschlußreichen Einblick in die Geltung der Profanliteratur wie ihrer Verwertung bei den im 2. Abschnitt befragten Schriftstellern. Freilich krankt diese weithin nur registrierende Methode ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Auswahl an der Schwäche jeglicher Statistik: sie kann nur das formal Greifbare feststellen. Gewichtige Aussagen (z. B. Theophil, An Autolycus III 1, S. 72) werden auf eine Ebene mit belanglosen Dingen gestellt, so daß sich der Kern des Problems mit fortschreitender Nivellierung verdunkelt. In Verfolgung dieses Weges gelangt ferner nur ein Ausschnitt des Fragenkomplexes: Stellung zur heidnischen Literatur, zur Behandlung, was dann wettgemacht wird durch Aufweis der Berührungspunkte zum Heidentum im allgemeinen (S. 61). Schlaglichter und Urteile über andere Epochen fördern nicht immer den Fortgang der Gedanken und scheinen manchmal fragwürdig. Gegen die S. 168 ausgesprochene Ansicht von der Unritterlichkeit der Römer ist neben Carcopino J. beachtenswert: Bux E., Clementia Romana, in: Würzb. Jahrb. f. d. Altertumswiss. 3 (1948) 201–231; der Bemerkung über die Häretiker: »die Folgezeit beweist, daß es sich nicht um die Ausmerzung bzw. Widerlegung des Irrtums handelte, sondern um die Vernichtung der physischen Person« (Anm. 47, S. 286), steht immerhin der klare Wille des Papstes Leo I. (Ep. 31) entgegen: »*ut caritas non neglegatur, si error aboletur*«. Den Quellenwert der angeführten Zitate beeinträchtigen über die angeführten Corrigenda hinaus eine Reihe von Ungenauigkeiten; so finde ich allein S. 192 *nominatum* statt *nominatam*, *quos statt qod*, *viribus* statt *Virbius*, *plagus* statt *plaga*; ähnlich S. 208: zwischen *philosophiae* und *praecepta* fehlt *quidem*, zwischen *autem* und *civiliter* in der gleichen Zeile *esse*, statt *parecipiant* muß stehen *praecipiant*, statt *redundanant – redundant*, statt *cenet – tenet*, für *turpidini – turpitudini*, für *suac – suae*. Die Schreibweise »graß« (S. 102, 225, 234) anstatt »kraß« ist wohl vom Dialekt gefärbt, doch spricht man vornizänisch oder vornizäisch und nicht vornizäanisch (S. 256), thyesteische Mahlzeit gegenüber thyestische (S. 24). Außerdem vermißt man die Anmerkungen S. 34 für die erste der zweimal verwendeten Ziffer 2; S. 35 für die zweite der verdoppelten Ziffer 6, ebenso Anm. 32 (S.56) und 50 (S. 58).

Neben Ausfall von Zeilen (S. 130 am Ende von 6.) sind in den Literaturhinweisen zu verbessern: Leberton – Zeller in Lebreton – Zeiller, Gilson – Böhmer in Böhner (übrigens 3. Aufl. 1954), H. Güntert in Günter (Anm. 5, S.264); ergänzend ließe sich angesichts der bes. Zielsetzung, »die lateinische heidnische Literatur in ihren Zitaten bei den christlichen Apologeten des Westens festzustellen und

ihre Rolle zu untersuchen« (S. 216), noch anfügen: Hagendahl H., Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose, in: Eranos 45 (1947) 114–128.

Trotz dieser (und noch weiterer) Unebenheiten verschafft W. Krause einen umfassenden Einblick in die Weise, wie Autoren des frühen Christentums die Literatur ihrer Umwelt sichtend rezipierten und hierbei Stellung zu den Erscheinungen des Heidentums bezogen. Das gesammelte Tatsachenmaterial wird in einer differenzierten Überschau geboten, welche die Vielfalt der Beziehungen zur Geltung bringt. So leistet die Untersuchung, ein Zeugnis liebevoller Beschäftigung des Vf. mit dem geistigen Leben der frühen Kirche, einen nicht unerheblichen Beitrag für die Forschung.

München Peter Stockmeier

Adam, Adolf, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin.* (Freiburger Theologische Studien, 73. Heft.) Freiburg, Herder, 1958. 8°, XII und 132 S. – Kart. DM 8,80.

Der Vf. der vorliegenden Studie, die der Theologischen Fakultät Mainz als Dissertation vorlag, setzte sich die Aufgabe, die Lehre des hl. Thomas von der Firmung vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus darzustellen. Sorgfältig werden alle Aussagen des hl. Thomas zu den einzelnen Lehrpunkten des Firmungstraktates in seinen verschiedenen Werken vom Sentenzenkommentar bis zur theologischen Summe gesammelt und in den Strom der theologischen Entwicklung hineingestellt. Die Darstellung der einzelnen Lehrpunkte beginnt mit der Skizzierung der Lehre der Frühscholastik und verfolgt dann die Entwicklung über die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts bis auf Thomas herab. Für die Lehre der Frühscholastik standen dem Vf. zwei wertvolle Monographien zur Verfügung, auf die er sich hauptsächlich stützte, die Studie von Heinrich Weisweiler über das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik (Scholastik 8, 1933, 481–523) und die Studie von Franz Gillmann über die Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes (Paderborn 1920). Aus der Übergangszeit von der Frühscholastik zur Hochscholastik wurden die gedruckten Sakramentstraktate des Guido von Orchelles, des Wilhelm von Auxerre und des Wilhelm von Auvergne herangezogen. Texte aus der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre wurden allerdings nur aus zweiter Hand zitiert, aus der Monographie von J. Strake über die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (Paderborn 1917). Von den unmittelbaren Vorgängern des hl. Thomas aus der beginnenden Hochscholastik wurden folgende Autoren berücksichtigt: Albertus Magnus, Wilhelm von Melitona, Bonaventura und die sog. Summa Halensis, deren 4. Buch wahrscheinlich von Wilhelm von Melitona abgefaßt ist. Von Albertus Magnus wird nur der Sentenzenkommentar ausgewertet, während das kürzlich edierte Frühwerk De sacramentis unberücksichtigt bleibt. Bedauerlicher ist, daß die nun auch gedruckt vorliegende Glossa des Alexander von Hales ganz außer acht gelassen wurde. Der Leser hätte gerne etwas über das Verhältnis derselben zu der ausgiebig benützten Summa Halensis erfahren. Ungern vermißt man auch den gerade für die Sakramentenlehre wichtigen Sentenzenkommentar des Hugo von Saint-Cher. Abgesehen von den Quästionen des Wilhelm von Melitona, wurden nur gedruckte Quellen herangezogen. Die Werke der frühscholastischen Autoren Magister Simon, Petrus Comestor, Petrus Cantor und der Madrider Sakramentstraktat werden nach der Studie von H. Weisweiler oder nach der Dogmengeschichte von A. M. Landgraf zitiert statt nach den inzwischen erschienenen kritischen Ausgaben. Die sog. Epitome theologiae christianae des Abaelardschülers Magister Hermann wird irrtümlich als Werk Abaelards angeführt. Unter den Quellen des hl. Thomas wird häufig die Schrift des Pseudo-Dionysius De ecclesiastica hierarchia genannt, aber man erfährt nicht, in welcher Übersetzung sie Thomas benützte. Literatur wird sehr sparsam angeführt. Ich vermisse z. B. die Monographie von K. Ziesché über die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne (Wien 1911) und die Monographien zur Einsetzungslehre des hl. Bonaventura von J. Bittremieux (Paris 1923) und H. Baril (Montréal 1954).

Wesentlich neue Ergebnisse waren nicht zu erwarten. Dennoch hat die Arbeit das unbestreitbare Verdienst, den dogmengeschichtlichen Standort der Lehre des hl. Thomas von der Firmung klar umschrieben zu haben. Aus der übersichtlichen Darstellung wird deutlich, was der hl. Thomas an Beweismaterial, an Argumenten, Einwänden und Lösungen mit seinen Vorgängern gemeinsam hat und was er über sie hinaus Neues bietet. Es sind tatsächlich nicht wenige Lehrpunkte, in denen Thomas Neues zu sagen hat. Abgesehen von einer strafferen Systematik, sind in vielen Fragen inhaltliche Fortschritte festzustellen, so z. B. in der Lehre von der Einsetzung der Firmung (non exhibendo, sed promittendo, wobei der erste Ausdruck nicht mit der Deutschen Thomas-Ausgabe mit »Übergabe«, sondern mit »Spendung« wiederzugeben ist), in der Lehre vom Verhältnis der Firmung zur Taufe (Analogie des übernatürlichen Lebens zum natürlichen Leben), in der Lehre vom sakramentalen Charakter (Teilnahme am Priester-

tum Christi) und von der sakramentalen Gnade (Wiederherstellung des verlorenen Gnadenstandes unter bestimmten Umständen) und in der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Firmung (zur perfectio salutis). Auch in der Lehre des hl. Thomas selbst zeigt sich beim Vergleich der späteren mit den früheren Schriften eine fortschreitende Entwicklung zu größerer Selbständigkeit und Reife. Es begegnen aber auch Fragen, in denen Thomas noch nicht zu einer letzten Klarheit gekommen ist, z. B. die schwierige Frage, wie es möglich ist, daß die Firmungsgewalt, die nach der Anschauung des hl. Thomas eine durch die Bischofsweihe erlangte Weihegewalt, keine Jurisdiktionsgewalt ist, durch päpstliche Bevollmächtigung auf einen einfachen Priester übertragen werden kann. In einem abschließenden Abschnitt »Rückblick und Wertung« sind die Hauptergebnisse der verdienstlichen Arbeit in übersichtlicher Weise zusammengestellt.

Eichstätt Ludwig Ott

Kirchengeschichte – Kirchenrecht

Fischer, Joseph A. (Herausgeber), *Otto von Freising.* Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr. Freising, Verlag des Historischen Vereins Freising e. V., (= 23. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising). Gr.- 8°, XIII und 150 S. – Geb. DM 6.80.

Die vornehm ausgestattete Festschrift enthält 9 Beiträge zur Geschichte des größten der Freisinger Bischöfe, des vollkommensten der mittelalterlichen Geschichtsschreiber in deutschen Landen. In Bischof Ottos Gestalt und Werk begegnen uns wie in einem Brennpunkt Geist und Kultur des Reiches und der Reichskirche im hohen Mittelalter. – An der Spitze stehen zwei Vorträge. Auf einer Feier der Phil.-Theol. Hochschule Freising hielt Prof. Johannes Spörl die tiefschürfende Gedenkrede »Vom Weltbild Ottos von Freising«, vornehmlich anhand der bisher wenig beachteten gereimten Grabschrift und des Prosanachrufes aus der Feder des treuen Rahewin. In einer Gedenkstunde des Historischen Vereins Freising unternahm Hubert Glaser einen »Versuch über die Lebensgeschichte« Bischof Ottos. Edgar Krausen, der beste Kenner der Geschichte des Zisterzienserordens in Bayern, würdigte Otto als den Zisterzienser auf dem Stuhl des hl. Korbinian. Eigenartigerweise gründete Otto, Abt von Morimund, der vierten Primarabtei der Zisterzienser, kein einziges Kloster seines Ordens im Bistum Freising, das er zwei Jahrzehnte (1138–1158) geleitet hat; er förderte vielmehr als Bischof die neuen Chorherrnorden. Diese zunächst befremdlich erscheinende Tatsache erklärt sich wohl daraus, daß Bayern zu dieser Zeit längst eine terra benedictina war, daß der reformeifrige Bischof vor allem die Erneuerung des Klerus und die Hebung der Seelsorge im Auge hatte; solches konnte er nur von den Chorherrnorden erwarten, da ja die frühen Zisterzienser einsame, abgelegene Orte suchten und keineswegs seelsorgliche Aufgaben anstrebten. – Die folgenden Aufsätze sind einzelnen Fragen über Person und Werk Bischof Ottos gewidmet. Hermann-Joseph Busley untersucht die Frühgeschichte des von Bischof Otto gegründeten Prämonstratenserklosters Neustift bei Freising, in einem weiteren Beitrag »Bischof Otto und sein Domkapitel«. Als letzte Bitte trug Bischof Otto seinem kaiserlichen Neffen Friedrich Barbarossa vor, die freie Bischofswahl für Freising zu gestatten. Romuald Bauerreiß zeichnet die Reformtätigkeit des Bischofs, der ein guter Wirtschafter war, der aber kurz vor seinem Tod noch die Zerstörung der Isarbrücke und des Handelsplatzes Föhring durch Heinrich den Löwen hinnehmen mußte: traurige Ereignisse, welche mit den Anfängen Münchens eng verknüpft sind. Leopold Grill zeigt Otto als den Reichsbischof, der im Gefolge seines Halbbruders, des Staufers Konrad III., 1151 in Nymwegen eine Volkspredigt hält – die einzige übrigens, von der wir Nachricht besitzen. Joseph Staber beleuchtet in seinem Beitrag »Eschatologie und Geschichte bei Otto von Freising« die Spannung zwischen weltlicher und geistlich-theologischer Geschichtsbetrachtung. Sigmund Benker gibt abschließend einen Überblick über das Fortleben der literarischen Werke Bischof Ottos, namentlich seit Erfindung der Buchdruckerkunst. – Die Freisinger Gedenkschrift steht der Bischof-Otto-Festschrift der Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis (= Bd. 14, Fasc. 3/4), Rom 1958, würdig zur Seite.

München Georg Schwaiger

Fehringer, Alfons, *Die Klosterpfarrei.* Der Pfarrdienst der Ordensgeistlichen nach geltendem Recht mit einem geschichtlichen Überblick. Paderborn, Schöningh, 1958. Gr.- 8°, 175 S. – Kart. DM 13,–.

Der Codex Iuris Canonici hat die Klosterpfarreien noch stiefmütterlich behandelt. Nur drei Canones (609, 630–31) widmet er ihnen direkt und unmittelbar. Aber insbesondere

seit Ausgang des ersten Weltkrieges haben sie sich fast überall so stark vermehrt, daß der vorliegende Fragenkomplex heute allgemeine Bedeutung hat. Schon längst verlangte man nach einem Buch, in welchem auf Grund der zerstreuten einschlägigen Bestimmungen eine Gesamtschau des Rechtes der Klosterpfarreien dargeboten würde. Hier ist es. Der Vf. hat die bereits erschienenen Monographien und Aufsätze über Einzelfragen in den Zeitschriften und die kurz gedrängten Übersichten in den Handbüchern, insgesamt 150 Werke, gut durchgearbeitet, hat aber nicht nur gesammelt und nebeneinandergestellt, sondern verglichen, noch offene Fragen zu klären versucht und vor allem sich daran gemacht, die noch vorhandenen Lücken zu schließen. Was er sich vornahm, nämlich »das Recht der klösterlichen Pfarrtätigkeit möglichst erschöpfend zu behandeln«, ist ihm gelungen. Freilich, ein »Handbuch für die Verwaltungspraxis« ist es noch nicht geworden. Dafür steht es zu sehr im Anfang; der Vf. kommt zu sehr von der Wissenschaft her, ist kein Praktiker. Doch auch so handelt es sich um ein Werk, das in keiner Diözesankurie, in keinem Provinzialat einer Priesterordensgenossenschaft und vor allem in keinem Klosterpfarramt fehlen sollte. Für lange Zeit wird es voraussichtlich maßgeblich sein und die Praxis beeinflussen. Die Abhandlung wurde von Professor Dr. Audomar Scheuermann angeregt und gefördert und auch von Professor Dr. Philipp Hofmeister liebevoll beeinflußt. Das Kanonistische Institut in München hat mit dieser Veröffentlichung aufs neue gezeigt, daß unter beistehender Patenschaft der zuständigen Professoren auch wissenschaftliche Erstlingsarbeiten schon sehr wertvoll sein können.

Das Werk hat zwei Teile, einen geschichtlichen (S. 23–76) und einen systematischen. §7 handelt über die dreifache heute mögliche Verbindung von Kloster und Pfarrei, §8 über die Gründung einer Klosterpfarrei. Eine Pfarrei ohne Pfründe, die ja im Notfall möglich ist, kann der Bischof, wie uns scheint, nach dem Allgemeinrecht ohne Befragen Roms einer Ordensgenossenschaft anvertrauen (vgl. S. 85–86). Es ist zwar wahr, daß kein Gesetz die Zustimmung des Domkapitels zum Pfarrvertrag verlangt (S. 90–91), wohl aber der stylus Curiae Romanae. Eine deutsche Diözese wurde noch in letzter Zeit darauf hingewiesen. § 9 behandelt Veränderung und Aufhebung der Klosterpfarrei. Die halbeinverleibte und die nichteinverleibte Klosterpfarrei sind zwar weltgeistlich und ihre Verlegung steht deshalb an sich dem Bischof zu (S. 94). Aber ein guter Pfarrvertrag wird gerade diese Frage regeln, und dann sind beide Parteien an die Abmachung gebunden. In §10, über den Inhaber des Pfarramtes, kann man nur die Darlegung von Fehringer unterstreichen, daß der Inhaber einer nicht einverleibten Pfarrei richtiger Pfarrer und nicht nur Pfarrverweser ist (S. 98–100); die gegenteilige Meinung ist sowohl wissenschaftlich als auch praktisch überholt. In §11, über die Bestellung und Abberufung der Pfarrgeistlichen, wird behauptet, daß in Deutschland auch die theologisch-philosophischen Ordenshochschulen den Forderungen des Reichskonkordates genügen (S. 102). Die Orden und Diözesen wären einer großen Schwierigkeit enthoben, wenn dieser Satz bei Kirche und Staat allgemein bejaht würde. § 12, über die klösterlichen Pflichten, und § 13, über die pfarrlichen Pflichten der im Pfarrdienst stehenden Ordensleute, sind ein Meisterstück der abwägenden Klugheit; wenn beide Seiten, Pfarrer und Ordensoberer diese Darlegungen beherzigen, kann es keinen Konfliktstoff geben. § 14 behandelt die Stellvertreter des Pfarrers und seine Kapläne, § 15 den Rechtscharakter der Klosterpfarrkirche. Zu den hier gemachten Unterscheidungen ist zu bemerken, daß neuerdings die Konzilskongregation den Begriff der ecclesia religiosa für Klosterpfarrkirchen einzuengen sucht. Selbst wenn eine im Eigentum der Diözese stehende Kirche dauernd und unwiderruflich dem Orden zum Gebrauch übertragen ist und dieser sie für seine Gottesdienste benutzt, wird sie dieselbe ecclesia saecularis nennen. Das in § 16, über den Gottesdienst in der Klosterkirche, dargelegte Prinzip des grundsätzlichen Vorranges der pfarrlichen Belange (S. 130) ist anfechtbar; Fehringer hat es selber in der Anmerkung auf S. 131 schon abgeschwächt. Bezüglich der Kollekten (S. 134) tut man gut, nicht nach Pfarrgottesdiensten und Nichtpfarrgottesdiensten zu trennen, sondern im Pfarrvertrag eine Abmachung zu treffen, nach der dem andern Teil, der auf die Kollekte verzichtet, ein bestimmter Prozentsatz zufällt, oder die Kollektentage aufgeteilt werden. Unseres Erachtens ist es am besten, bezüglich der Klosterpfarrkirchen überhaupt nicht mit dem Ausdruck Kirchenrektor (§ 17) zu arbeiten, da er nicht recht paßt und auch vom Kodex nicht angewandt wird. Eine Klosterpfarrkirche ist ihrem Wesen nach ein Gotteshaus mit doppelter Funktion; insofern sie Pfarrkirche ist, untersteht sie voll und allein dem Pfarrer, insofern sie Klosterkirche ist, dem Klosterobern. Es gibt zahlreiche Rechte (z. B. Zulassen zum Messelesen, Einladung fremder Prediger, Läuten), die beiden in ihrem Bereich zukommen. Die drei letzten Paragraphen handeln vom Visitationsrecht, vom Pfründenvermögen und vom Gotteshausvermögen.

Paderborn Laurentius Köster

Mosiek, Ulrich, *Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota.* Seit Inkrafttreten des Codex Juris Canonici. (Freiburger Theologische Studien, 74. Heft.) Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, XV und 191 S. – Kart. DM 13,—.

Das Werk, mit dem sich der Vf. als Dozent für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. habilitierte, stellt eine eingehende Untersuchung der Rechtsprechung der Rota Romana in Ehesachen dar, wobei sich der Vf. zur Aufgabe stellt, die präjudizierenden Formeln aus der Spruchpraxis dieses Tribunals bis zu ihren Quellen, den probati auctores, zurückzuverfolgen.

Mein eigenes Werk *De jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*, erschienen 1957 in Graz, nicht in Rom, wie der Autor schreibt, stand bei Abfassung des Werkes noch nicht zur Verfügung, obwohl die Druckerlaubnis erst am 14. November 1958 erteilt worden war.

Die große Bedeutung, die in der kirchlichen Rechtspraxis den kontinuierlich wiederkehrenden Anschauungen bewährter Theologen und Kanonisten beigemessen wird, läßt die Veröffentlichung dieses Werkes sehr begrüßenswert erscheinen.

Der Vf. hat mit großem Fleiß die seit dem Inkrafttreten des CJC bis 1947 erflossenen Urteile gründlich durchgearbeitet. Die seit 1948 erflossenen Urteile waren zur Zeit der Abfassung der Arbeit noch nicht erschienen; der Vf. versäumt, dies zu erwähnen. Im ersten Hauptteil seines Werkes bietet er die Biographien aller Autoren, welche je von der Rota herangezogen wurden, bei jedem einzelnen zudem eine Bibliographie seiner Werke und ein Verzeichnis der Decisiones, welche den Autor zitieren. Zuerst behandelt er dabei jene Autoren, welche als probati auctores gelten können. Dazu gehört, daß ihre Werke nicht nur sich größter Beliebtheit erfreuen, sondern bei Lösung von Rechtsfragen immer wieder bevorzugt herangezogen werden.

Der zweite Hauptteil bietet eine systematische Untersuchung der verschiedenen Ehenichtigkeitsgründe und zeigt auf, welcher Art der Beitrag der Autoren zur Klärung wichtiger Fragen gewesen ist. Der Vf. hat dabei die schwere Aufgabe erfüllt, die Überfülle an Literatur zu diesen Fragen kritisch zu sichten. Mit Geschick führt er den Leser durch das Gewirr verschiedener Meinungen, er zitiert dabei im ganzen in reicher Fülle, im einzelnen aber doch sparsam und bezeichnend und die Reihenfolge der Autoren klug auf sein Ziel hin ordnend.

Bei der ungeheuren Zahl von Zitationen aus den probati auctores und den Decisiones der Rota ist es nur möglich, durch Stichproben die Verläßlichkeit zu überprüfen. Dabei mußten allerdings auch Fehler festgestellt werden. So ist Ludwig Engel (S. 21f.) um 1630 zu Wagrain bei Vöcklabruck in Oberösterreich geboren und als Pfarrvikar in Grillenberg in Niederösterreich gestorben, nicht um 1634 zu Wagram in Niederösterreich geboren und nicht als Prokanzler der Salzburger Universität gestorben.

Zu S. 127: Der Vf. arbeitet zu wenig heraus, daß die Rota in ihren Entscheidungen zwischen der Ansicht von Sanchez, es genüge zum Eheabschluß die deliberatio ad lethaliter peccandum, und der des hl. Thomas, daß in Anbetracht der künftigen Aufgaben, welche die Ehe auferlegt, eine major discretio erforderlich sei, keinen Widerspruch sieht, sondern feststellt, daß zur Eheschließung außer der advertentia in actum praesentem, die jenen Grad erreichen müsse, der zur schweren Sünde gefordert werde, auch die cognitio objecti, nämlich der künftigen Pflichten, welche die Ehe auferlege, nötig sei. Dabei arbeiten freilich nicht alle Urteile diesen Gedanken mit gleicher Klarheit heraus.

Zu S. 131: Der Autor stellt fest, daß Geisteskranke manchmal durchaus berufsfähig und lebenstüchtig sein können. Wenige Zeilen später sagt er, daß dem Zeugen, der die Gesundheit des in Frage Stehenden bejahe, mehr zu glauben sei als jenem, der für die Krankheit eintritt. Die Aussagen der für beide Sätze angeführten Autoren De Luca und Menochius sind durchaus richtig, aber ohne verbindende Erklärung aneinander gereiht legen sie die unrichtige Schlußfolgerung nahe: Wenn bezeugt wird, daß jemand berufsfähig und lebenstüchtig war, spricht die Präsumption für geistige Gesundheit, die durch Zeugenaussagen über Manifestationen einer Geisteskrankheit nicht entkräftet werden kann.

Zu S. 144, Nota 99: Die als Zitat gebrachte Stelle findet sich nur in Dec. S. R. R. 26 (1934) dec 46, n. 5 (nicht n. 4). In allen übrigen in der Nota zitierten 10 Urteilen findet nur c. 10, X, II, 9 zitiert. Der arg sinnstörende Druckfehler fide statt ficte sollte nicht vorkommen.

Zu S. 149: Der Vf. schreibt: »Der ohne Furcht Handelnde will eine wahre Ehe. Dagegen strebt der unter Furcht Stehende die Umgehung eines ihm drohenden Übels an und schließt deshalb die Ehe, ohne sie direkt zu wollen. Der Konsens beider richtet sich also nicht auf das gleiche Objekt, so daß ein wirksamer Vertrag nicht zustandekommen kann«. Diese Auffassung, die, wie der Autor selbst gestehen muß, in den meisten Rota-Urteilen nicht zum Ausdruck gebracht

wird, ist in dieser allgemeinen Fassung unhaltbar. Es kann wohl sein, daß die Furcht einen wahren Ehekonsens nicht zuläßt, meist aber liegt sehr wohl wahrer Ehewille vor, dem allerdings das kanonische (oder schon das Natur-) Recht keine Rechtswirkung zuerkennt.

Mit der Aufdeckung solch kleiner Mängel möchte ich in keiner Weise den Wert der ungemein fleißigen, gründlichen Arbeit mindern. Sie wird ohne Zweifel allen am kanonischen Recht, besoders am Eherecht Interessierten reiche Anregungen bieten; so kann das Werk allen Kanonisten in Schule und Praxis bestens empfohlen werden.

Salzburg Carl Holböck

Pastoraltheologie – Liturgiewissenschaft

Rusch, Paul, *Kirche im Gebirge und anderswo.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1959. 8°, 259 S. – Ln. DM 14,—.

Die erste Überraschung für den aufmerksamen und rasch gebannten Leser dieser wahrhaft zeitnahen Pastoral des Innsbrucker Bischofs ist der nüchterne und kritische Realismus in der Beurteilung der Situation (11–71). Mutig und ehrlich wird die von den Theoretikern ernst bedauerte Unwilligkeit, ja Unfähigkeit nicht weniger Seelsorger ausgesprochen, die Änderungen in der Umwelt und deren wirkende Kraft zu erkennen und anzuerkennen. Die immer weiter fortschreitende »Dekristianisierung Europas«, vorab der arbeitenden Schichten, die die Religion immer mehr außerhalb der Lebensbewegung der Zeit geraten läßt (55ff.), erfordert nicht nur neue Methoden der Seelsorge, sondern einfachhin neue Ziele; Bewahrung des herkömmlichen »Besitzstandes« Bildung von Christen, die sich mühen, den Glauben nicht zu verlieren, ihrer Kirche in unreflektierter formaler Treue zugewandt zu bleiben, reichen ganz einfach nicht mehr aus. Das »Pastoralprinzip« von heute muß vielmehr lauten: Bildung des weltmächtigen Christen, der zugleich in der Gemeinschaft der Kirche, im bewußten sakramentalen Leben und ernster Mitverantwortung in der Pfarre lebendige Wurzeln hat und der Gestaltung der Gesellschaftsräume fähig ist. Dazu muß die Seelsorge einen Laientyp rufen und bilden, der in der Übergangsepoche, da die tragenden Säulen herkömmlicher christlicher Lebenssitte zerbrechen, Initiative und Mut, Tapferkeit und Reife besitzt, neue humane und christliche Lebensordnungen zu schaffen. Alle christliche Bildung muß in die persönliche Entscheidung führen, Verantwortung für die Weltbereiche wecken; dazu bedarf es der planmäßigen Glaubensschulung, darüber hinaus einer echten Laienaskese als »Wegkunst zum sittlichen Ideal« (123) und neuer Laienfrömmigkeit. Geradezu kühn sind die Kapitel über »Missionarische Pfarre« (125ff.) und die neue Volksmission (148ff.). Von diesem Buch könnten neue »Aufbrüche« der Seelsorge geschehen, neue Bereitschaft, theologische Vorarbeiten um eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« aufzunehmen, Wege zu neuer Spiritualität und lebens- wie zeitnaher Askese der Laien in Ehe und Familie, Kirche und Welt zu erproben. (Daß dazu eine vertiefte »Spiritualität« des Priesters Voraussetzung ist wie zeitgemäße Formen der priesterlichen Askese, weiß der Bischof sehr wohl.) Die Seelsorgewissenschaftler wie die gesamten theologischen Fakultäten sollten die dringende Einladung annehmen (257), mitzuarbeiten an der rechten »Prägung des führenden Menschen, der dem Weltzeitalter gewachsen ist, des Priesters, der diesen Menschen geistlich betreuen kann«. Das Buch des Bischofs bedeutet ohne Zweifel eine Bereicherung nicht nur der Seelsorge, sondern auch der Seelsorgewissenschaft.

Würzburg Heinz Fleckenstein

Wimmer, Otto, *Handbuch der Pfarrseelsorge und Pfarrverwaltung.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1959. 8°, 290 S. – Ln. DM 14,—.

Was J. Leclercq einmal kühn von der Moraltheologie gesagt hat – nach vielen Erschütterungen und Krisen, historischen Forschungen und Begegnungen mit Nachbardisziplinen beginne sie zu ahnen, wie die »Moraltheologie heute« auszusehen habe, gilt wohl auch von der Pastoraltheologie. (Trotzdem wird sich noch kein einzelner Moral- oder Pastoraltheologe für fähig halten, das geltende »Handbuch« der Disziplin zu schreiben, falls dies überhaupt noch einmal von einem Mann wird geschrieben werden können.) Die Seelsorge heute beginnt, nicht zuletzt befruchtet von vielen historischen und gegenwartsbezogenen Untersuchungen der Pastoralwissenschaft, zu ahnen, wie ihre zeitrichtige Gestalt etwa aussehen müßte. Was hier ein aufmerksam beobachtender und zielstrebig planender Seelsorger aus »geistigen Erkenntnissen und praktischen Erfahrungen auf Grund einer fast zwanzigjährigen Pfarrtätigkeit« (7), angeregt durch den Wiener Kardinal-Erzbischof, »den großzü-

gigen Förderer zeitgemäßer Seelsorge«, vorlegt, kann und will nicht den Anspruch erheben, das neue geltende Handbuch der Seelsorgewissenschaft zu sein. Es versteht sich selbst als eine »Übersicht über die gesamte seelsorgliche Tätigkeit« für die Hand der Seelsorger, der Studierenden und auch der interessierten Laien (7f.) und erreicht das Ziel einer praktischen Einführung in die seelsorgliche Wirklichkeit in vollem Umfang. Naturgemäß können die in der Wissenschaft sehr ernsthaft überlegten Aufgaben und Wege der zeitgemäßen Seelsorge in Glaubensverkündigung, Verwaltung der Sakramente, vorab der rechten pastoralen Liturgiegestaltung, der rechten Eingliederung der Laien als Mithelfer der Seelsorge u. a. in den drei Kapiteln nur andeutend dargelegt werden. Schon die gebotene Kürze läßt ein tieferes Eingehen auf wichtige Einzelfragen nicht zu (etwa Reform der Bußauflage, rechtzeitige Erstkommunion, mystagogische Predigt, Rettung der Priesterpersönlichkeit im äußeren Andrang, neue Wege priesterlicher Fortbildung, Gemeinschaft und Erholung u. a.). Der Praktiker wird jedoch dankbar sein für die kurzen, leicht lesbaren und vor mutigen Anregungen, tapferen Korrekturen falscher Bilder und Ziele nicht zurückschreckenden Darlegungen eines Seelsorgers, der sein Tun ständig planend überdenkt und kritisch betrachtet. Schon die 20 »Grundsätze« (13–32) aber auch das gesamte Buch zeigen die Vertrautheit des Vf. mit der modernen Literatur. So kann das Werk durchaus vor Illusionen und Praktizismus bewahren und zu pastoraler Besinnung anregen.

Würzburg Heinz Fleckenstein

Dürig, Walter, *Pietas liturgica.* Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. Regensburg, Pustet, 1958. 8°, 244 S. – Kart. DM 18,—; Ln. DM 21,—.

Der Freiburger Liturgiewissenschaftler setzt seine dankbar aufgenommenen früheren Untersuchungen zur Begriffswelt der Liturgie *(Pignus, Disciplina, Imago)* mit einer wiederum kenntnisreichen und wohlbelegten Arbeit über die vielschichtige Wortgruppe *pietas* fort und führt damit in einen zentralen Bereich ein. Der erste Abschnitt (11-97) handelt über die *pietas erga deum.* Als wohl ursprüngliche Grundbedeutung werden Kultfähigkeit und Eignung zum Opfer herausgestellt. So erhalten Opfergaben (*hostia, cruor, sanguis, munera*) und kultische Handlungen (*officium, devotio*; auch *confessio*) das Attribut pius, wobei die begriffliche Verwandtschaft zu *purus, immaculatus, sacer* deutlich ist. Auch Wortverbindungen wie *pietas actionum* oder *auctor pietatis* dürften kultisch zu verstehen sein, wenngleich die entsprechende innere Gesinnung in mehr oder weniger starkem Maße mitgemeint ist. Erst die matl. Geisteshaltung führt zur Einengung auf eine private Innerlichkeit (»Frömmigkeit« im noch heute meist üblichen Sinn). In Verbindung mit *conversatio* bedeutet das Attribut pius heilig, gerecht, in Verbindung mit *supplicatio, oratio, interessio* auch wirksam, auf Grund von Verdiensten mächtig.

Im zweiten Abschnitt (98–129) wird die Wortgruppe in ihrem Bezug auf das zwischenmenschliche Verhalten untersucht. Der liturgiesprachliche Gebrauch versteht unter pietas vor allem die gegenseitige Liebe der Gläubigen, Liebe zu den Menschen überhaupt und Fürsorge für die Notleidenden.

Für den dritten Abschnitt über pietas als Eigenschaft Gottes (130–219) ist das Material am zahlreichsten. *Pius* besagt nicht nur, daß Gott uns huldvoll zugewandt ist, sondern auch – sogar ursprünglicher und mindestens ebenso sehr –, daß er der transzendente, heilige, ehrfurchtgebietende Herr ist. Dabei hat die antike Vorstellung vom Herrscher mehr als die Schrift das Gottesattribut *pius* der Liturgie geprägt.

D. gewinnt seine Ergebnisse, die, wie er zugesteht, nicht immer absoluten Sicherheitsgrad haben, immer aber volles Vertrauen erwecken, aus der Analyse der liturgischen Quellen in Konfrontation mit den kritisch verwerteten Ergebnissen der klassischen Philologie – wobei auch entlegene Studien und ungedruckte Dissertationen herangezogen werden – und mit dem Sprachgebrauch der Schrift und ihrer Übersetzungen sowie der Väter. Dabei fallen erhellende Lichter auch auf manche andere Wörter und Begriffe der liturgischen Sprache (z. B. *amor, caritas, dilectio, clementia, expiatio familia, fides, humanitas, imitatio, iustitia, maiestas, misericordia, officium, religio, sacer* und *sanctus*) und ihre hebräischen und griechischen Äquivalente. Das Studium der wertvollen Arbeit belohnt nicht nur Theologen, Philologen und Geistesgeschichtler. Wegen der Bedeutung der Wortgruppe *pietas* möchte man dem Buch auch viele Leser unter den praktischen Seelsorgern wünschen. Nicht zuletzt sollten die Herausgeber der deutschen Meßbücher ihre oft ungenauen oder falschen Übersetzungen nach den gesicherten Ergebnissen der Studie verbessern.

D. geht mit Recht nicht von den heutigen liturgischen Büchern aus, sondern von den Sakramentaren, vorzüglich dem *Veronense.* Vielfach wird das Weiterbestehen der Formulare oder einzelner Wortverbindungen im Missale Romanum erwähnt, wenigstens durch einen Verweis auf P. Bruylants OSB, *Les*

oraisons du Missel Romain, Löwen 1952 (fehlt, obwohl nur abgekürzt zitiert, im Register der Quellen und der Literatur; ebenso fehlt B. Botte OSB – Chr. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, Paris – Löwen 1953). Dem Rez. ist nicht klar geworden, warum das nicht z. B. auch auf folgenden Seiten (nach dem Beistrich die Ziffer der Anmerkung) geschieht: 69,3 (zu Ve 278); 72,2.8; 75,2 (zu GeV 39); 88,3.5.6.9.11; 90,3; 117,4.6.9 (Pont. Rom.).10; 175,4.7 (zu Ve 866).8; 179,6; 193,3.4; 194,6; 200,5; 204,1.7. – Unter den Registern (223–244) vermißt man ungern ein Stellenverzeichnis der Quellen, wenigstens für die ausführlich exegesierten Stellen. – Das allzu strenge Urteil über Gertrud von Helfta (fehlt im Register der Namen) und ihre Beziehung zur Liturgie bedürfte m. E. einer Korrektur (vgl. jetzt C. Vagaggini OSB, *Il senso teologico della liturgia*, Rom ²1958, S. 578–627).

Münster Emil Joseph Lengeling

Lefèvre, Pl. F., *La Liturgie de Prémontré*. Histoire, Formulaire, Chant et Cérémonial. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium. Fasc. 1.) Louvain, Imprimerie E. Warny, 1957. Gr.– 8°, XVIII und 181 S. – Kart. 150 bfrs.

Vorliegende Arbeit ist eine umfangreiche Erweiterung eines im Jahre 1950 in den Ephemerides Liturgicae in Rom erschienenen Artikels über die Liturgie der Prämonstratenser. Aus dem gallisch-römischen Ritus des 12. Jahrhunderts wurde unter dem ersten Abt Hugo, † 1164, der liturgische Ordo zusammengestellt, in den zwischen 1175 und 1185 noch einiges eingefügt wurde. Aber diese Ordensliturgie konnte in Rücksicht auf lokale Gewohnheiten nicht überall streng einheitlich durchgeführt werden. Auch die neue Redaktion der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert begegnete verschiedenen Schwierigkeiten. Im 17. Jahrhundert traten Tendenzen einer Angleichung an den römischen Ritus auf, besonders in den deutschen Niederlassungen, wo ja die Tradition des Mutterklosters nie recht lebendig geworden war. So kam es auf dem Kapitel von 1618 zu einem Bruch mit der ursprünglichen Liturgie, wenn auch prinzipiell am alten Ritus des Mutterklosters festgehalten wurde: Für das Brevier wurden die römischen Hymnen und Ferialantiphonen und für das Missale das Ordinarium, die Votivmessen sowie die Totenmessen übernommen. Desgleichen entschied man sich für den Wegfall der Sequenzen mit Ausnahme an den höheren Festen. Unter Abt Gosset, † 1635, wurden auch die Lesungen mit dem Missale Romanum in Einklang gebracht. Die römischen Tendenzen und die Überwucherungen mit Heiligenfesten ließen die alte Liturgie immer mehr vergessen. Es erschienen 1666 das Prozessionale mit den Beerdigungsgesängen, 1680 Graduale und Antiphonale, welche bis in die jüngste Vergangenheit offiziell in Geltung blieben. Am Choral, dessen Vortrag in einem langsamen Tempo erfolgen mußte, wurden entsprechend den in der Ausgabe der sogenannten Medicaea des Jahres 1614/15 zu Tage tretenden Tendenzen willkürliche Veränderungen vorgenommen. Die Restauration der Gregorianischen Melodien im Anschluß an das Motu Proprio Pius X. vom 22. November 1903 brachte auch für die Prämonstratenser eine Liturgiereform, die freilich noch nicht abgeschlossen ist. 1910 erschien das Graduale, 1932 das Prozessionale und 1934 das Antiphonale. Da aber die alten prämonstratensischen Quellen weder erschöpfend durchforscht noch mit hinreichend kritischer Umsicht ausgewertet sind, ist von der liturgischen Kommission eine Neubearbeitung zu erwarten, welche die liturgische und künstlerische Eigenständigkeit des Ordens noch mehr als die jetzt geltenden Neuausgaben aufleuchten lassen wird. Wie die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung so ist auch die der gesamten gegenwärtigen Ordensliturgie auf genauester Kenntnis der Quellen und der Literatur vom Autor aufgezeigt. In zehn Anhängen, S. 121 bis 162, werden aus allen Liturgiegebieten hierfür charakteristische Beispiele aufgezeigt. Drei Indices: a) Namen, Orte und Personen, b) Feste und Riten, c) Incipit liturgischer Texte machen die zusammenfassende und gründliche Studie besonders wertvoll. Nach der choralisch-musikalischen Seite sind Ergänzungen zu finden bei Wolfgang Roscher, Studien zum gregorianischen Choral in der prämonstratensischen Ordenstradition (musikwissensachaftliche Dissertation Erlangen 1951, maschinenschriftlich), und vom selben Verfasser: Über die Einheit von Ordensgeist und Kultgesang bei den Prämonstratensern. Musica Sacra. Köln 1957, S. 334–337 und 1958, S. 241–245.

Regensburg Ferdinand Haberl

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Adam, Alfred, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis.* (Beiheft 24 zu ZNW.) Berlin, Töpelmann, 1959. Gr.-8°, XII und 90 S. – Brosch. DM 18,—.

Ahlström, G.W., *Psalm 89.* Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs. Aus dem schwedischen Manuskript übersetzt von K.-K. Hacker und R. Zeitler. Förlag, C. W. K. Gleerup, 1959. Gr.-8°, 288 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Anima. Vierteljahrschrift für praktische Seelsorge. XIV. Jahrgang, Heft 1, 1959. Olten, Walter, 1959. Gr.-8°, 97 S. – Einzelheft DM 4,—; im Abonnement DM 3,75.

Augustin, *La Cité de Dieu.* Übersetzung von G. Combès. (Oeuvres de Saint Augustin, 33 und 34.) Bruges-Belgique, Desclée de Brouwer, 1959. Kl.-8°, 870 und 672 S. – Ln. 330 und 270 FB.

Bánk, Joseph, *Connubia Canonica.* Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone, Herder, 1959. Gr.-8°, XVI und 599 S. – Kart. DM 37,—.

Bartz, Wilhelm, *Die lehrende Kirche.* Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens. (Trierer Theol. Studien, 9.) Trier, Paulinus-Verlag, 1959. Gr.-8°, XVIII und 188 S. – Kart. DM 19,80.

Beilner, Wolfgang, *Christus und die Pharisäer.* Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, XI und 271 S. – Kart. DM 27,—.

Bengsch, Alfred, *Heilsgeschichte und Heilswissen.* Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk »Adversus Haereses« des hl. Irenäus von Lyon. (Erfurter Theol. Studien, 3.) Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957. Gr.-8°, XXIV und 243 S. – Kart. ca. DM 16,—.

Bennett, Austin P., *The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury.* An historico-juridical Study. (Analecta Gregoriana, Vol. XCII.) Romae, Univ. Gregoriana, 1958. Gr.-8°, VII und 202 S. – Kart. L. 2000.

Bernhart, Joseph, *Heilige und Tiere.* München, Ars Sacra, o. J. 13 : 19,5 cm, 238 S. – Balacuir-Einband DM 10,80.

Bitter, W. (Herausgeber), *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht.* Ein Tagungsbericht. 2. Auflage. Stuttgart, Klett, 1959. 8°, 185 S. – Ln. DM 9,80.

Blaha, Ottokar, *Das unmittelbare Wissen insbesondere um die Außenwelt.* Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 115 S. – Kart. DM 7,20.

von Borbély, László, *Aus dem Tagebuch eines Todeskandidaten.* (Kirche und Volk. Hrsg. von H. Fenyvessy, OP, Bd. VIII.) Köln, Amerikanisch-Ungarischer Verlag, 1959. Gr.-8°, 107 S. – Kart. DM 4,—.

Breuer, Franziskus, *Crucis via cum Jesu et Maria.* Editio secunda. Mondorf a. Rh., Selbstverlag des Vf.s, 1956. Kl.-8°, 41 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Brummet, Jakob, *Unterpfand künftiger Herrlichkeit.* Predigtentwürfe. München, Pfeiffer, 1959. 11,2 : 18,1 cm, 352 S. – Kart. DM 8,50.

Buisson, Ludwig, *Potestas und Caritas.* Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Hrsg. von H. E. Feine, J. Heckel und H. Nottarp. Bd. 2.) Köln Graz, Böhlau, 1958. Gr.-8°, XI und 448 S. – Brosch. DM 34,—.

Buytendijk, F. J. J., *Das Menschliche.* Wege zu seinem Verständnis. Stuttgart, Koehler, 1958. 8°, IX und 240 S. – Ln. DM 14,80.

Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie. Hrsg. vom Johann Adam Möhler-Institut, Paderborn. 12. Jahrgang, Heft 2. Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, S. 81–160. – Jahresabonnement DM 16,50.

Congar, Yves M.-J., *Christus-Maria-Kirche.* Mainz, Grünewald, 1959. Kl.-8°, 82 S. – Kart. DM 4,20.

Duda, Bonaventura, OFM, *Joannis Stojković de Ragusio, O. P. (+1443) doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae.* (Studia Antoniana, 9.) Romae, Antonianum, 1958. Gr.-8°, XII und 166 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Duméry, Henry, *Die Ungeteiltheit des Geistes.* Philosophische Strömungen der Gegenwart. Freiburg/München, Alber, 1959. 8°, XVI und 342 S. – Ln. DM 20,80.

Ehrlich, Ernst Ludwig, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum.* (Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann.) Stuttgart, Hiersemann, 1959. Gr.-8°, 142 S. – Kart. DM 25,—.

Exeler, Adolf, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben.* Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865). Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. 8°, XVI und 317 S. – Ln. DM 21,80.

Favale, Agostino, SDB, *Teofilo d'Alessandria* (345 c.–412). Scritti, Vita e Dottrina. (Biblioteca del »Salesianum«, 41.) Torina, Società Editrice Internazionale, 1958. Gr.-8°, 235 S. – Kart. L. 1250.

Flad, Maria E., *Lebensleuchten.* Gedichte und Stimmungsbilder. Zusammengestellt von A. Kemmerling. Köln, Amerikanisch-Ungarischer Verlag, 1959. 8°, 41 S. – Kart. DM 2,—.

Foerster, Friedrich Wilhelm, *Die jüdische*

Frage. Vom Mysterium Israels. (Herder-Bücherei, Bd. 55.) Freiburg, Herder, 1959. Kl.-8°, 139 S. – Kart. DM 2,20.

Freudenberger, Theobald, *Hieronymus Emser.* Schriften zur Verteidigung der Messe. Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, XXXVIII und 196 S., 10 Abbildungen. – Kart. DM 18,80.

Gärtner, Bertil, *John 6 and the Jewish Passover.* (Coniectanea Neotestamentica, XVII.) Lund/Copenhagen, C. W. K. Gleerup/Ejnar Munksgaard, 1959. Gr.-8°, 52 S. – Brosch. Skr. 5,—.

Gegenwartsprobleme der Psychotherapie. (Aus dem Arbeitskreis des Instituts für Psychotherapie und Tiefenpsychologie e. V. Stuttgart.) Stuttgart, Klett, 1959. Kl.-8°, 210 S. – Ln. DM 7,80.

Giovannetti, Alberto, *Der Papst spricht zur Kirche des Schweigens.* Recklinghausen, Paulus Verlag, 1959. Gr.-8°, 352 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Gleason, Robert W., SJ, *Christ and the Christian.* New York, Sheed & Ward, 1959. 8°, 179 S. – Ln. $ 3.00.

Grün, Synkletika, *Psalmengebet im Lichte des Neuen Testaments.* Regensburg, Pustet, 1959. Kl.-8°, 483 S. – Ln. DM 17,50.

Haas, Johannes, *Das Lebensproblem heute.* Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen.) München-Salzburg-Köln, Pustet, o. J. Kl.-8°, 150 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Hamm, J. A., *Als Priester in Rußland.* Ein Tagebuch. (Kreuzring-Bücherei, 20.) Trier, Zimmer, o. J. Kl.-8°, 143 S. – Kart. DM 1,90.

Heiler, Friedrich, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* Unter Mitarbeit von K. Goldammer, F. Hesse, G. Lanczkowski, K. Neumann, A. Schimmel. Stuttgart, Reclam-Verlag, 1959. Kl.-8°, 1063 S. mit 48 Bildtafeln. – Ln. DM 16,80.

Hennemann, Gerhard, *Naturphilosophie im 19. Jahrhundert.* Freiburg/München, Alber, 1959. 8°, 122 S. – Kart. DM 9,80.

Holte, Ragnar, *Beatitudo och Sapientia.* Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958. Gr.-8°, 416 S. – Brosch. Kr. 30,—.

Jedin, Hubert, *Kleine Konziliengeschichte.* Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. (Herder-Bücherei, Bd. 51.) Freiburg, Herder, 1959. Kl.-8°, 142 S. – Kart. DM 2,20.

Kaiser, Otto, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel.* (Beiheft 78 zu ZAW.) Berlin, Töpelmann, 1959. Gr.-8°, VIII und 161 S. – Brosch. DM 24,—.

Klomps, Heinrich, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begründet von †J. Greving, hrsg. von H. Jedin, Heft 84.) Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, 180 S. – Kart. DM 13,80.

Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann †. Neu bearbeitet und herausgegeben von Klaus Mörsdorf. I. Band: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. 9. verbesserte Auflage. München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1959. Gr.-8°, 569 S. – Brosch. DM 22,—; Ln. DM 26,—; Th. Ausg. DM 22,50.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Band III: Colet bis Faistenberger. Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, 13*S. und 1344 Spalten mit 64 Bildern auf 8 Tafeln sowie 9 Karten. – Subskriptionspreis Ln. DM 77,—; Hld. DM 86,—.

Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. Hrsg. vom Liturgischen Institut. 8. Jahr. Münster, Aschendorff, 1958. Gr.-8°, IV und 256 S. – Kart. DM 14,—; Ln. DM 16,50.

Möller, Joseph, *Absurdes Sein?* Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. Stuttgart, Kohlhammer, 1959. 8°, 230 S. – Kart. DM 18,50.

Murphy, John L., *The notion of tradition in John Driedo.* Milwaukee, Seraphic Press, 1959. 8°, XIV und 321 S. – Kart. $ 3,—.

Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer. Neubearbeitete Auflage 1959. München, Ars Sacra, 1959. 12 : 17 cm, 816 S. und 2 Karten. – Kunstld. DM 11,80.

Overhage, Paul, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen.* Mit einer Einführung von Karl Rahner. (Quaestiones disputatae, 7. Hrsg. von K. Rahner und H. Schlier.) Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. 8°, 107 S., 4 Bildtafeln und 5 Abbildungen im Text. – Engl. brosch. DM 6,80.

Pfeilschifter, Georg (Herausgeber), *Acta reformationis catholicae.* Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Band I: 1520 bis 1532. Regensburg, Pustet, 1959. Gr.-8°, XXXII und 670 S. – Ln. DM 58,—.

Podhradsky, Gerhard, *Das Wort vom neuen Leben.* Stimmen der Väter zum Kirchenjahr. Wien, Herder, 1959. 8°, 132 S. – Ln. DM 9,80.

Ratzinger, Joseph, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.* München und Zürich, Schnell & Steiner, 1959. Gr.-8°, XXIII und 167 S. – Brosch. DM 12,—.

Renckens, Henricus, *Urgeschichte und Heilsgeschichte.* Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1–3. Mainz, Grünewald, 1959. 8°, 268 S. – Ln. DM 13,80.

Rotsch, Otto, *Die unvollkommene Ehe.* Die Grundlagen zu ihrer Beurteilung. Wien-Stuttgart, Braumüller, o. J. 8°, 103 S. mit 24 Abbildungen. – Kart. DM 7,50.

Salet, Gaston, *Reichtum der christlichen Lehre.* Mainz, Grünewald, 1959, 8°, 200 S. – Ln. DM 10,80.

Scheffczyk, Leo, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit.* (Erfurter Theol. Studien, 5.) Leipzig, St. Benno-Verlag, 1959. Gr.-8°, XXIV und 529 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Schlette, Heinz Robert, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin.* (Münchener Theol. Studien. II. Systematische Abteilung, 17. Bd.) München, Hueber, 1959. Gr.-8°, XX und 226 S. – Brosch. DM 16,—.

Schmeing, Clemens, OSB, *Studien zur »Ethica Christiana« Maurus von Schenkls OSB und zu ihren Quellen.* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie. Hrsg. von M. Müller. Bd. 8.) Regensburg, Pustet, 1959. 8°, 172 S. – Kart. DM 12,—.

Schmölz, Franciscus M., OP, *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft.* (Thomistische Studien. Schriftenreihe der »Freiburger Zeitschrift für Philisophie und Theologie«. VIII. Bd.) Freiburg Schweiz, Paulusverlag, 1959. Gr.-8°, XIV und 180 S. – Brosch. DM 13,—.

Schnackenburg, Rudolf, *Gottes Herrschaft und Reich.* Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, XVI und 255 S. – Ln. DM 21,50.

Schulte, Raphael, OSB, *Die Messe als Opfer der Kirche.* Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 35.) Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, XVI und 198 S. – Kart. DM 17,80.

Schwaiger, Georg, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat* (1803–1817). (Münchener Theol. Studien. I. Historische Abteilung, 13. Bd.) München, Hueber, 1959. Gr.-8°, XVI und 424 S. – Brosch. DM 26,—.

Störig, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie.* Stuttgart, Kohlhammer, 1958. Gr.-8°, XV und 551 S. mit 28 Kunstdruck-Abbildungen. – Ln. DM 24,—.

Teichtweier, Georg, *Die Sündenlehre des Origenes.* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie. Hrsg. von M. Müller. Bd. 7.) Regensburg, Pustet, 1958. 8°, 363 S.– Kart.DM 22,40.

Trillhaas, Wolfgang, *Ethik.* (Sammlung Töpelmann, 1. Reihe, Bd. 4.) Berlin, Töpelmann, 1959. Gr.-8°, XV und 464 S. – Ln. DM 26,—.

Vorträge gehalten anläßlich der ersten Arbeitstagung des Institutes der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 2.) München, Hueber, 1959. 8°, 171 S. – Brosch. DM 9,80.

Weber,Wilhelm, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus.* Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina SJ (1535–1600). (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von J. Höffner, Bd. 7.) Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, 218 S.– Kart. DM 14,80; Ln. DM 16,80.

Welte, Bernhard, *Über das Böse.* Eine thomistische Untersuchung. (Quaestiones disputatae, 6. Hrsg. von K. Rahner und H. Schlier.) Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. 8°, 55 S. – Engl. brosch. DM 4,—.

Wetter, Friedrich, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau.* (Analecta Gregoriana, Vol. XCII.) Romae, Univ. Gregoriana, 1958. Gr.-8°, VIII und 236 S. – Kart. L. 2000.

Willmann, Otto, *Abriß der Philosophie.* Philosophische Propädeutik. Mit einem Vorwort von Max Müller. Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, VIII und 492 S. – Ln. DM 28,—.